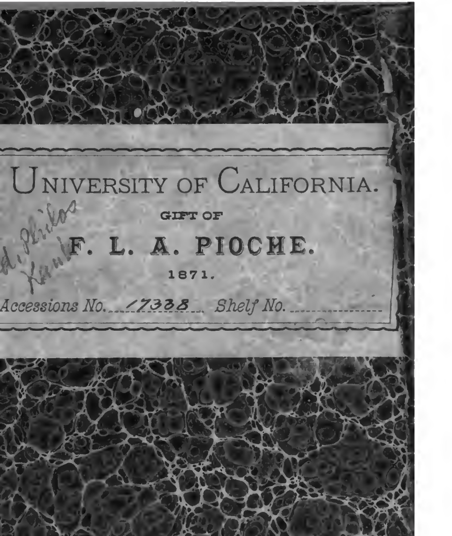
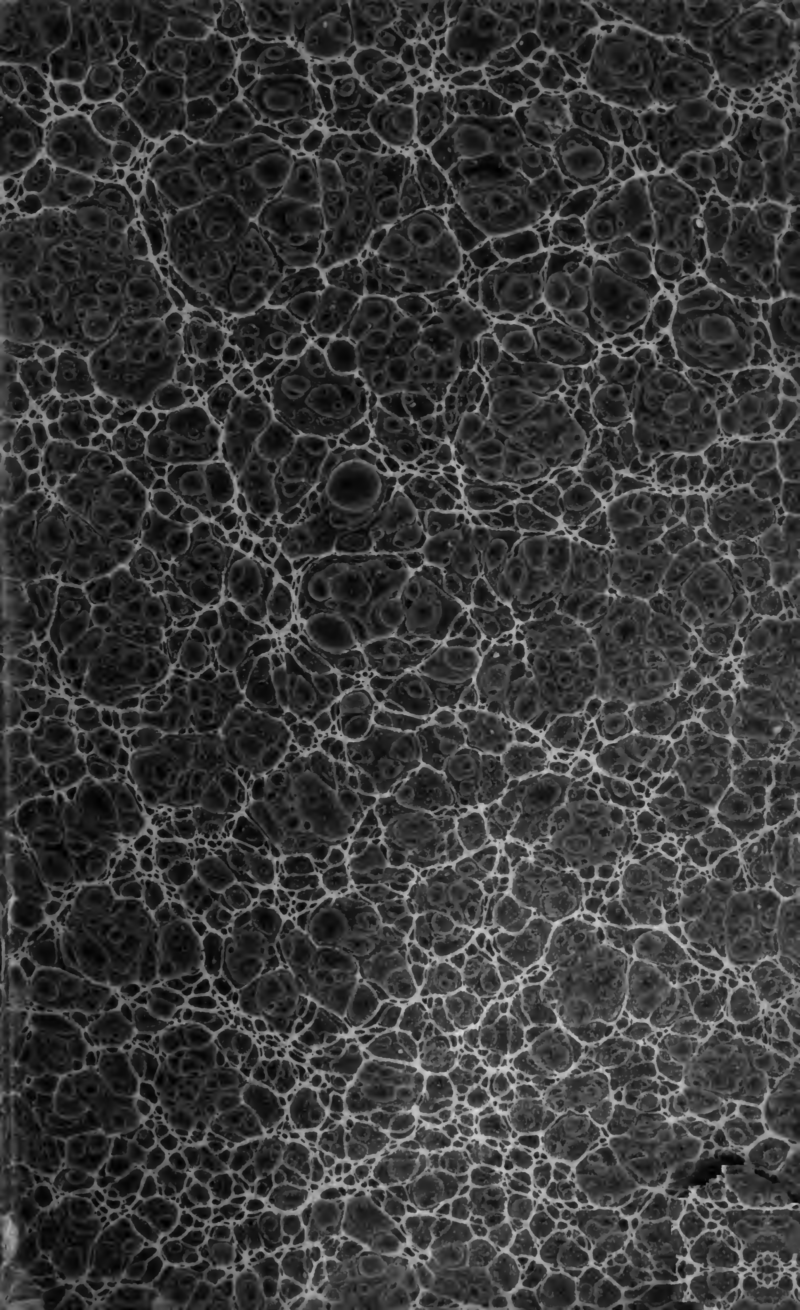

UC-NRLF
$B 143 335





PHILOSOPHIE DE KANT

CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS

OUVRAGES DE M. VICTOR COUSIN,

FORMAT GRAND IN-18.

Philosophie écossaise, 4e édit . . . . 1 vol.

Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle, 4e édit. . . . 1 vol.

Paris. — Imprimerie VALLÉE, 15, rue Breda.

PHILOSOPHIE

DE KANT

PAR

M. VICTOR COUSIN

QUATRIÈME ÉDITION



PARIS

MICHEL LÉVY FRÈRES, LIBRAIRES ÉDITEURS

RUE VIVIENNE, 2 BIS, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15

A LA LIBRAIRIE NOUVELLE

1864



AVANT-PROPOS

DE LA TROISIÈME ÉDITION.

Nous avions pris pour sujet de notre enseignement, dans les années 1819 et 1820, l'histoire de la philosophie morale en Europe au dix-huitième siècle. Cette histoire devait comprendre les principaux systèmes sortis de l'école sensualiste, avec les systèmes sortis de l'école opposée, divisée elle-même en deux écoles différentes qui représentent en quelque manière les deux degrés du spiritualisme du siècle, à savoir, la philosophie écossaise et la philosophie de Kant. Nous pûmes embrasser et terminer en 1819 toute l'école sensualiste, ainsi que l'école écossaise. L'année 1820 fut consacrée à la philosophie de Kant, et le volume qu'aujourd'hui nous offrons de nouveau au public, contient les leçons du premier semestre sur le système métaphysique sans lequel la morale, destinée à achever ou à réparer ce système, serait absolument inintelligible.

La *Critique de la raison pure spéculative* est ici exposée avec une juste étendue. Nous avons l'assurance d'avoir fait connaître tout ce qu'elle renferme ou de considérable en

soi, ou qui ait exercé quelque influence sur les doctrines venues après celle du philosophe de Kœnigsberg. Nous avons respecté sa langue particulière et sa terminologie un peu bizarre, en nous efforçant de l'éclaircir. Il nous a même paru convenable d'en citer dans leur intégrité les passages les plus importants pour faire mieux saisir la manière de l'illustre philosophe. Voilà pour l'exposition. L'Allemagne elle-même, par l'organe d'un juge compétent [1], en a reconnu la loyale exactitude; et ailleurs on a trouvé que, grâce à leur fidélité incontestée, ces leçons pouvaient tenir lieu de l'original allemand qui, par ses longueurs et ses obscurités, est presque inaccessible à un lecteur ordinaire : de là sans doute l'idée et le succès des traductions qui ont été données de notre ouvrage en Italie et en Angleterre [2].

Quant à notre appréciation de la métaphysique de Kant, elle paraîtra peut-être un peu sévère; nous sommes forcé d'avouer qu'aujourd'hui nous la ferions plus sévère encore. Car, plus nous avançons dans la vie, plus nous préférons le sens commun au génie lui-même, et les grandes voies où marche l'humanité aux sentiers détournés qui trop souvent aboutissent à des précipices. A notre âge, au lieu de se laisser éblouir à l'éclat des systèmes, on les juge avec une austère équité, en reportant ses regards de ces copies brillantes

1 M. Erdmann, professeur de philosophie à l'Université de Halle, dans sa grande histoire de la philosophie allemande : *die Entwickelung der deutschen speculation seit Kant, dargestelt von* Dr J. E. ERDMANN, *etc.*, 1848, *erster theil*, p. 286 et 287.

2 *Lezioni sulla filosofia di Kant per V. Cousin, prima versione italiana di Francesco* TRINCHERA, *con note del Barone Galluppi*, in-12, *Napoli*, 1842. — *The philosophy of Kant, lectures by V. Cousin translated from the french, by* HENDERSON, London, 1854.

et toujours imparfaites sur leur immortel et indéfectible exemplaire, la nature humaine.

Kant est assurément un des plus grands connaisseurs de la nature humaine que présentent les annales de la philosophie dans l'antiquité et chez les modernes. La *Critique de la raison pure*, celle de la *raison pratique*, celle du *jugement*, avec les nombreux petits écrits qui font cortége à ces grands ouvrages, contiennent des trésors d'analyse, et une multitude d'observations de tout genre où la finesse le dispute à la profondeur. Lorsque Kant n'est pas dans les liens de son système, il a la vue nette et vaste; nul n'a mieux connu le jeu de nos facultés, leurs différences, leur harmonie, et les lois qui président à leur développement. Sous ce rapport, Kant ne le cède point, souvent même il est supérieur au chef de l'école écossaise; mais, il faut en convenir, la partie systématique des diverses *Critiques* ne résiste point à un sérieux examen : elle est avec elle-même en une incroyable et perpétuelle contradiction.

Kant est par-dessus tout idéaliste. Il fait à l'empirisme une guerre à outrance; il lutte intrépidement contre toutes les tendances de son siècle; il ne recherche, il n'estime dans la connaissance humaine que l'élément rationel; il aspire à la *raison pure;* et lorsqu'il est enfin en possession de cette raison pure, par une première et étrange contradiction il la déclare impuissante à connaître les êtres, à atteindre jusqu'à la réalité et à l'existence. Dieu, le monde, l'âme, la liberté, ne sont que des idées que la raison projette en quelque façon hors d'elle-même par l'énergie dont elle est douée et en vertu d'in-

stincts sublimes; mais ces instincts lui sont des piéges; car elle est condamnée à ne point franchir l'enceinte de ses propres créations; hors de là, elle ne rencontre que le vide. Voilà donc l'adversaire du dix-huitième siècle qui en redevient le disciple; et la *Critique de la raison pure spéculative*, qui devait renouveler la métaphysique, se termine juste à cette première phrase du premier ouvrage de Condillac, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* : « Soit que nous nous élevions jusque dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes, et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons [1]. »

Et remarquez bien que ce scepticisme n'est pas une conséquence involontaire que notre logique impose aux principes de Kant: non, Kant est sceptique le sachant et le voulant. Il reconnaît, il proclame lui-même que toute connaissance réelle nous échappe invinciblement; il combat Hume en psychologie, et s'efforce de lui prouver qu'il y a dans l'esprit humain des principes universels et nécessaires qui ne peuvent dériver de la sensibilité; mais avec ces principes comme sans eux, avec l'idéalisme comme avec l'empirisme, Kant est bien de l'avis de Hume, qu'après tout l'esprit humain ne connaît légitimement que des phénomènes.

Nous sommes donc retombé, à ce qu'il semble, en plein scepticisme. Pas du tout : par une seconde et généreuse

1 PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leç. III[e]. p. 88. — Dans un de ses derniers écrits, Condillac répète ce qu'il avait dit dans le premier: « Rien dans l'univers « n'est visible pour nous: nous n'apercevons que les phénomènes produits par le « concours de nos sensations. » *Logique*, chap. III.

contradiction, cette même raison pure, qui s'avoue incapable de certitude en métaphysique, se prétend tout à coup fort capable en morale d'arriver certainement à la liberté, à l'âme et à Dieu. C'est le devoir qui opère ce prodige. En effet le devoir est certain; et le devoir est inexplicable sans une âme spirituelle et libre et sans Dieu.

Nous en sommes très convaincu, et ici nous nous joignons bien volontiers à Kant; mais d'où lui vient cette nouvelle et féconde certitude? Pourquoi l'idée du devoir a-t-elle à ses yeux cette autorité inattendue? Qui lui persuade que l'idée du devoir n'est pas aussi une simple idée destituée de toute réalité, un pur produit de la raison, comme en métaphysique l'idée de la liberté et de l'âme? Poussez à bout les analyses de Kant sur ce grand sujet, ne soyez pas dupe des mots et d'un appareil scientifique plus imposant que solide, et vous reconnaîtrez qu'en fin de compte la certitude du devoir repose sur le témoignage de la conscience. Otez la conscience, et jamais nous n'aurions su qu'il y a une loi du devoir armée d'une autorité impérative, comme parle Kant, une loi qui commande absolument l'obéissance, quelles que puissent être les résistances de la sensibilité, parce que cette loi ne vient pas de la sensibilité, et qu'elle y est essentiellement étrangère.

La conscience, telle est donc la base dernière du dogmatisme moral que Kant appelle au secours de son scepticisme métaphysique. Mais toute cette doctrine compliquée et artificielle se brise devant ce dilemme : ou la conscience est sans valeur ici, ou ailleurs on n'avait pas le droit de la rejeter.

En un mot, toute la philosophie de Kant, dans son dogmatisme et dans son scepticisme, dans ce qu'elle a de vrai et dans ce qu'elle a de faux, dans ses plus belles et dans ses plus tristes parties, a sa racine jusqu'à présent inaperçue dans une théorie de la conscience à la fois inexacte et inconsistante. Voilà ce que nul critique allemand n'a encore remarqué, et ce qu'on trouvera irréfragablement établi dans ces leçons.

Ouvrez-les, et vous y verrez[1] que dans l'analyse de nos diverses facultés Kant fait rentrer la conscience dans la sensibilité, ne se doutant guère qu'en cela il ne fait que reproduire une théorie de Condillac[2], très-fausse en elle-même, mais très-conséquente au principe général de la sensation transformée, et tout ensemble inconséquente et absurde dans un système qui finira par fonder la dernière ressource du dogmatisme sur l'autorité de la conscience. Si la conscience est un mode de la sensibilité, il est clair que la conscience est tout empirique, et ne peut donner, d'après les principes mêmes de Kant, aucune certitude; mais, selon nous, la conscience n'est pas une faculté particulière, et encore bien moins une faculté qui tienne à la sensibilité : la conscience, c'est l'intelligence, la raison présente à elle-même, s'éclairant elle-même. En fait, nul acte d'intelligence n'est dépourvu de conscience. En principe, il est impossible qu'il en soit autrement; car qu'est-ce qu'une intelligence qui connaîtrait

1 Voyez la leçon IVe, *Esthétique transcendentale*, p. 71 etc.; Ve leçon, *Analytique transcendentale*, p. 93 etc.; VIe leçon, *Dialectique transcendentale*, et surtout le *Résumé*.

2 PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leçons IIe, p. 54 et 55.

sans savoir qu'elle connaît? Une intelligence sans conscience est une intelligence sans intelligence, une contradiction radicale, une hypothèse, une chimère. La conscience n'est pas une faculté sensible, empirique, incertaine; elle est la forme essentielle de l'intelligence emportant avec elle une absolue certitude. Qui ébranle cette certitude, ruine toutes les autres, et condamne la philosophie au scepticisme. Qui admet au contraire la certitude de la conscience, doutât-il un moment de tout le reste, peut, ce point seul subsistant, reconquérir successivement toutes les grandes croyances nécessaires à l'homme, d'abord la foi à sa propre existence, puis à toutes les autres existences, à celle de Dieu et à celle du monde.

Voilà ce que l'auteur du *Discours de la méthode* et des *Méditations* pensait avoir établi à jamais. D'un trait de plume Kant a renversé le rempart élevé par Descartes contre le scepticisme. Encore une fois, il se montre ici l'émule de Hume et de Condillac, et ce n'est pas merveille, qu'après avoir réduit la conscience à la sensibilité, il n'ait pu s'arrêter sur la pente irrésistible qui entraîne tout sensualisme au scepticisme universel[1].

En enlevant la conscience à l'intelligence, et en la reléguant dans la sensibilité et dans l'empirisme, Kant a donc commis une erreur immense, irréparable, qui s'est répandue à travers toute sa doctrine, et qui, si nous osons le dire, a corrompu à sa source la philosophie allemande. C'est, en effet,

1 Leçon IVe, p. 74.

depuis cette théorie de la conscience cachée dans un coin obscur de l'*Esthétique transcendentale,* et supposée sans discussion aucune, qu'il a été de mode en Allemagne de dédaigner la méthode psychologique, dont la conscience est le flambeau, et de rejeter à un rang inférieur une science, qui pourtant est la première de toutes les sciences philosophiques, puisque sans elle toutes les autres ignorent leurs propres principes et manquent nécessairement de lumière, de solidité et de réalité [1]. Et la psychologie une fois écartée, il était naturel que la spéculation s'emportât vers des systèmes abstraits et hypothétiques, d'une grandeur douteuse, et d'une originalité plus apparente que réelle, qui, après avoir stérilement agité les écoles, ont fini par se résoudre en une tempête effroyable et honteuse, sous laquelle la philosophie allemande demeurera longtemps abattue.

Nous souhaitons d'autres destinées à la philosophie de notre pays. Après tant d'éclatants naufrages, la sagesse nous commande de jeter l'ancre dans le sens commun et dans la conscience. La métaphysique a deux écueils célèbres, l'hypothèse et le scepticisme. Entre le scepticisme et l'hypothèse est la conscience avec la souveraine évidence des faits qui lui appartiennent; faits incontestables, que nulle accusation d'hypothèse ne peut atteindre, et qui sont invincibles à tous les efforts du scepticisme. Là est la certitude primitive et permanente où l'homme se repose na-

1 Voyez, dans les FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie contemporaine*, avertissement de la 3e édition, p. 100, etc., une défense de la psychologie adressée au dernier grand philosophe allemand, M. Schelling.

turellement, et où doit revenir le philosophe après tous les circuits et souvent les égarements de la réflexion. C'est aussi sur ce ferme terrain que la nouvelle philosophie française a jeté avec confiance ses fondements. La libre spéculation est sans doute un océan immense; les systèmes philosophiques sont condamnés à de perpétuelles vicissitudes; mais dans ce mouvement sans terme, mais non pas sans loi, nous avons du moins une boussole, nous avons un ciel toujours visible pour diriger notre course : cette boussole est la méthode psychologique; ce ciel est la raison manifestée dans la conscience.

Pour achever notre tâche, nous nous proposions, dans le second semestre de l'année 1820, de passer de la métaphysique de Kant à sa morale qui fait incontestablement la plus solide partie de sa doctrine et de sa gloire. Mais quelques-uns de nos plus zélés et intelligents auditeurs nous demandèrent de suspendre un moment l'exposition et la critique des systèmes pour leur faire connaître celui qui présidait à nos leçons, qu'ils sentaient partout, qu'ils ne trouvaient nulle part. Telle était la noble ardeur de ces temps de lutte et d'espérance : l'histoire n'y suffisait point; on aimait les idées, on les invoquait, on avait foi en elles. Nous crûmes donc pouvoir déférer aux vœux de nos jeunes amis, et admettre un bref épisode dans un enseignement qui, ne franchissant guère les limites du quartier latin, et n'aspirant pas aux honneurs d'une publicité plus étendue, n'avait pas besoin de former une composition très sévèrement ordonnée. Mais quand on eut la pensée de transformer un cours en un

livre, il fallut bien supprimer cet épisode pour ne pas troubler l'exposition régulière de l'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle. Nous nous sommes décidé à le rétablir ici, ou du moins à donner le discours d'ouverture qui peut tenir lieu des autres leçons et en offre l'esquisse et le résumé. Nous pouvons bien le dire aujourd'hui : ce discours eut dans le temps un succès inaccoutumé. La jeunesse y trouvait ce qu'elle aime : en peu de mots tout un système, dont les diverses parties étaient rigoureusement enchaînées, une méthode certaine, des principes arrêtés, une métaphysique partant de l'homme et montant jusqu'à Dieu, une morale fondée à la fois sur la justice et sur la charité, une politique plus occupée de la constitution de la société que des formes du gouvernement, ouvertement déclarée, il est vrai, pour la monarchie constitutionnelle, mais d'un libéralisme très marqué. Ajoutez l'âge du professeur, la langueur et les défaillances de sa santé, la vivacité de sa parole, et vous aurez une idée de l'effet de ces leçons sur un nombreux et sérieux auditoire. Dans cet auditoire était un ancien élève de l'Ecole normale, un condisciple, un ami bien cher, qui devait un jour donner à la France un grand historien, mais qui cherchait encore sa voie à travers des travaux différents et dans les rangs les plus avancés du parti libéral. M. Augustin Thierry écrivit sur notre cours, dans le *Courrier français*, des articles assez vifs[1] qui furent remarqués. Tout cet éclat émut et inquiéta l'autorité.

1 Voyez l'Appendice.

Cependant de grands changements s'étaient accomplis dans les régions supérieures. Le mauvais génie de la Restauration, secondé par les fautes de l'opposition et par le déplorable assassinat du duc de Berry, précipitait la maison de Bourbon dans la route funeste où elle a fini par succomber. Le ministère, sagement constitutionnel, qui avait contre-signé l'ordonnance du 5 septembre 1816, constitué le service militaire en France, et fondé la liberté de la presse, s'était retiré. M. Decazes avait dû quitter les affaires, et déjà on voyait paraître M. de Villèle à travers l'honnête et incertaine administration de M. de Richelieu. M. Royer-Collard avait donné sa démission de la présidence de l'instruction publique, et il venait d'être chassé du conseil d'État. Nous nous honorons d'avoir partagé sa disgrace. Au début de l'année 1821 il nous fut interdit de remonter dans notre chaire. Un an à peine écoulé, M. Guizot descendait de la sienne; un peu après, l'École normale était supprimée; et, déchus de nos humbles emplois[1], nous entrâmes dans cette longue proscription, semée de tant d'aventures, et terminée seulement aux glorieuses élections de 1827 qui renversèrent M. de Villèle, amenèrent le ministère réparateur de M. de Martignac, portèrent M. Royer-Collard, l'élu de sept colléges, à la présidence de la Chambre des députés, et nous replacèrent, M. Guizot et moi, dans nos chaires de la Faculté des lettres.

Le lecteur a maintenant sous les yeux tout ce qui reste de notre premier enseignement de 1815 à 1821. On le peut donc juger en pleine connaissance de cause. Sans le mettre bien

[1] Voyez dans l'Appendice l'article de M. de Kéralry.

haut, il nous semble qu'on ne lui peut contester le mérite d'avoir utilement continué celui de M. Royer-Collard. Nous avons, en quelque sorte, répandu la parole et agrandi l'auditoire de notre illustre et vénéré prédécesseur. Au lieu de nous arrêter à quelques problèmes, peu à peu nous avons embrassé la philosophie tout entière. Nous avons fait connaître et mis à profit toutes les écoles, sans être l'interprète particulier et sans prendre l'enseigne d'aucune d'elles. Éclectique dans l'histoire, profondément spiritualiste dans la théorie, nous nous sommes appliqué par-dessus tout à former une école française en rattachant la philosophie nouvelle à la plus grande tradition de notre pays, celle du dix-septième siècle, en faisant gloire de relever de Descartes, en donnant une nouvelle et meilleure édition de ses œuvres, en réhabilitant sa méthode et ses principes, et en les défendant, avec une conviction toujours croissante, contre les attaques de Condillac, de Reid et de Kant. Nous avons combattu sans relâche les mauvaises doctrines transplantées de l'Angleterre parmi nous, au siècle dernier, en dépit de notre génie et de nos instincts héréditaires; et nous leur avons partout opposé une doctrine généreuse, nationale et libérale, libre et sincère alliée du christianisme, et dont le but suprême en toutes ses parties, psychologie, esthétique, théodicée, morale et politique, est d'ennoblir et d'élever l'homme par tous les moyens que la raison avoue.

Ce 1er août 1857.

V. Cousin.

PHILOSOPHIE DE KANT



ANNÉE 1820. — PREMIER SEMESTRE.

PREMIÈRE LEÇON

—

INTRODUCTION

Sujet de cette première leçon : introduction à la philosophie de Kant. — Coup d'œil rapide sur l'histoire de la civilisation germanique. Cette histoire se divise en trois époques dont la première va jusqu'à Charlemagne. Caractère de cette première époque. Vieilles poésies du Nord. — La seconde embrasse tout le moyen âge jusqu'à la réforme. Caractère de cette deuxième époque. Les *Minnesaengers* et la scholastique en Allemagne. — La troisième époque est l'époque moderne. Luther. Opitz. Leibniz et Wolf. — Du sensualisme en Allemagne au dix-huitième siècle. — Révolution opérée par Klopstock en littérature, par Kant en philosophie.— Caractère de la philosophie de Kant : c'est surtout une philosophie morale. — Indication des diverses tentatives qui ont été faites en France, avant ce cours, pour faire connaître la philosophie de Kant.

Nous venons achever l'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle, et vous faire passer d'Écosse en Allemagne. Après avoir exposé, dans les derniers mois de l'an dernier, la philosophie écossaise,

cette première et noble protestation de la dignité humaine contre la philosophie de Locke, de Condillac et d'Helvétius, nous nous proposons de vous faire connaître cette année une seconde et plus puissante protestation, qui, partie du fond du Nord et répondant à la première, ouvrit à l'esprit humain un champ nouveau et illimité : nous voulons parler de la philosophie de Kant.

Cette grande philosophie est bien plutôt encore la fille du temps que celle d'un homme. Elle a deux antécédents certains : l'esprit général de l'Europe et l'esprit particulier de l'Allemagne.

L'esprit général de l'Europe, vers la fin du dix-huitième siècle, est assez connu. Une fermentation sourde annonçait partout une crise prochaine. L'auteur de l'*Emile* l'avait dit, en 1762 : « L'ère des révolutions commence. » A la foi sévère du siècle précédent avait succédé un goût passionné d'examen et de discussion. Une réflexion, à la fois légère et impitoyable, avait mis à nu les imperfections des institutions existantes : on sentait vivement le besoin d'un renouvellement de la société.

Il faut insister davantage sur l'état particulier de l'Allemagne. Mais l'histoire d'une nation est essentiellement une, et, à parler rigoureusement, il est presque impossible de bien comprendre la situation morale de l'Allemagne à la fin du dix-huitième siècle, si on ne connaît, dans une certaine mesure, les temps qui ont précédé et préparé celui qu'on étudie; en sorte qu'il paraît nécessaire de vous présenter une esquisse rapide de l'histoire de la civilisation germanique depuis ses commencements jusqu'à l'époque où Kant a paru, afin de vous faire

bien saisir l'esprit fondamental et permanent de la nation à laquelle notre philosophe appartient et dont il est le représentant.

Le genre humain est partout le même. Il n'y a point de race privilégiée pour le vrai, pour le beau, pour le bien. L'influence des circonstances extérieures a été souvent surmontée et vaincue, ici par la volonté de certains individus d'élite, en ce qui les regardait eux-mêmes ; là, pour les masses, par les gouvernements et les institutions. L'histoire renverse les théories trop absolues qui attribuent la liberté ou l'esclavage à tel ou tel climat. Cependant il est vrai que, selon les circonstances, les temps et les lieux, la civilisation affecte des formes très différentes. La distinction la plus saillante est celle des civilisations méridionales et des civilisations septentrionales. Les peuples du Nord aperçoivent les mêmes vérités que les peuples du Midi, mais ils les aperçoivent autrement. Cette différence se marque partout, et dans la poésie, et dans la religion, et dans les institutions politiques. La philosophie suit la même fortune, puisque la philosophie n'est tantôt que la base secrète et tantôt le faîte de ces trois grands développements de l'esprit, et leur expression la plus vraie comme la plus élevée. M. de Sismondi, dans son bel ouvrage *De la littérature du midi de l'Europe* [1], a tracé le caractère de la poésie de l'Italie, de l'Espagne et du Portugal, dans son rapport avec la religion et l'état politique de ces

[1] La seconde édition de cet excellent ouvrage paraissait alors, Paris, 1819, 4 vol.

pays. On pourrait, à son exemple, indiquer aussi le caractère littéraire, politique et religieux, qui distingue les nations du Nord. A nos yeux, le résultat le plus net de toutes les observations recueillies, c'est que l'homme du Midi, tout en étant au fond le même que l'homme du Nord, est plus expansif, et que l'homme du Nord, par l'effet même des impressions habituelles que les circonstances extérieures produisent sur lui, est plus facilement reporté vers lui-même et vit davantage de la vie intérieure.

L'Allemagne est cette grande plaine septentrionale, coupée par plusieurs grands fleuves, et séparée du reste de l'Europe par des barrières naturelles rarement franchies, par l'Océan et la Baltique, par les monts Crapacks, par le Tyrol et par le Rhin. Dans ces limites vit et parle la même langue une nation profondément originale, qui subit assez peu les influences des peuples voisins. L'esprit commun qui unit entre elles ces nombreuses populations est d'aimer la vie intérieure, celle de l'imagination, du sentiment ou de la pensée solitaire, comme celle de la famille et du foyer domestique, de préférer ou de mêler la rêverie à l'action, et d'emprunter à l'âme, à quelque chose d'idéal et d'invisible, la direction de la vie extérieure, le gouvernement de la réalité.

L'histoire de cette nation peut se diviser en trois grandes époques.

La première, dont l'origine se perd dans la nuit des temps, ne finit guère qu'à Charlemagne. Tacite nous montre les différentes peuplades germaniques répandues sur la surface d'un vaste territoire, qu'elles occupent

plutôt qu'elles ne le cultivent; accoutumées à une vie errante, toujours combattues par les Romains, jamais domptées, et attendant dans leurs forêts que l'heure soit venue de refouler chez eux les conquérants et d'attaquer leurs agresseurs. Toute leur politique consiste à ne reconnaître en général que des chefs élus par eux, et à laisser une autorité presque absolue aux supériorités physiques ou morales. Leurs mœurs sont grossières, mais pures et fortes; ils honorent la femme, et Tacite les donne en exemple aux Romains dégénérés. Ils ont des poëtes, ici nommés Bardes, là Scaldes, qui célèbrent les exploits de leurs Rois, c'est-à-dire de leurs chefs. Les chansons guerrières sur Arioviste et sur Arminius ne sont pas venues jusqu'à nous. Mais ouvrez l'Edda, les Niebelungen, le chant d'Hildebrand, sans doute composés plus tard, mais qui expriment les plus vieilles traditions de la Scandinavie et de la Germanie : la lecture la plus superficielle y découvre un goût de rêverie et ces sentiments profonds, sombres ou exaltés, qui nous rappellent sans cesse que les héros et les auteurs de ces vieilles poésies n'ont pas vu le ciel de l'Italie ou celui de l'Espagne. Ils ont beau s'agiter dans le monde extérieur, ils le revêtent toujours de formes empruntées à la vie intime. Cette époque a aussi sa philosophie, une philosophie à la manière des barbares, vague et indéterminée, parce qu'elle n'est qu'un développement instinctif, un fruit de la raison primitive et spontanée, et non de la raison réfléchie qui seule constitue la vraie philosophie. Cette philosophie naïve est la religion. Dans la mythologie de l'Edda et des Niebelungen, la supériorité de

l'homme sur la nature est partout exprimée; et là est déjà une sorte de théorie philosophique. Gunther, Sigefried, Théodoric, Attila, les héros du Nord, se jouent des accidents naturels; ils se plaisent au milieu des tempêtes de l'Océan, soupirent après les combats comme après des fêtes, sourient à la mort comme à une amie, et joignent à un profond mépris de la vie un sentiment énergique du devoir et des amours infiniment plus purs que ceux des peuples du Midi. Ce sont là, dans le berceau même de l'Allemagne, des germes féconds de la philosophie de l'avenir [1].

Pendant cette première époque, le Nord est païen, guerrier, libre et poétique. Cette première forme de la civilisation germanique commence à s'altérer avec la conquête. Lorsque les peuples du Nord franchirent les barrières qui les séparaient des Gaules et de l'Italie, tout en détruisant la forme romaine, ils furent bien forcés d'en retenir quelque chose. Plusieurs de ces conquérants rapportèrent dans leur patrie les habitudes et les mœurs des pays conquis; le despotisme militaire suivit les chefs victorieux, et s'établit à la faveur même de leurs services et de leur gloire. Ainsi, la conquête enfante

1 Nous avons besoin de demander grâce aujourd'hui pour la rapidité de ces aperçus que d'ailleurs nous persistons à croire vrais; nous prions qu'on se veuille bien souvenir qu'alors, en France, on ne faisait que bégayer sur la vieille littérature germanique. Nous n'avions sous les yeux que l'ouvrage aujourd'hui bien surpassé de M. Glev, *Langue et littérature des anciens Francs*, 1814. — Depuis, un jeune homme qui suivait alors nos leçons (Voyez premiers ESSAIS DE PHILOSOPHIE, p. 348), et qui est devenu un maître célèbre, M. Ampère, dans ses leçons sur la littérature scandinave, a fait connaître amplement l'Edda (ALLEMAGNE ET SCANDINAVIE, 1833); et en 1837, il a paru une traduction française des *Niebelungen*, 2 vol., avec une excellente préface de M. Riaux.

presque toujours le despotisme, non-seulement pour les vaincus, mais aussi pour les vainqueurs. Bientôt la religion des conquérants succomba sous la religion des peuples subjugués. Le christianisme, avec ses dogmes austères, sa morale sublime, son culte touchant, et ses pratiques de sacrifice et d'amour, gagna aisément ces grands cœurs barbares, et repassant successivement par-dessus toutes les barrières que les vainqueurs avaient autrefois forcées avec tant de peine, il pénétra jusqu'au sein de la Germanie. Le polythéisme scandinave et germanique, attaqué à la fois par l'épée, par la science, et par l'héroïsme jusqu'alors inconnu de la charité, ne put résister, et, à son tour, il fut vaincu. La poésie, qui représentait l'ancien état politique et religieux, périt avec lui. Charlemagne, à moitié Franc, à moitié Gaulois, en remettant définitivement à l'Église la société barbare à civiliser et à organiser, termine cette première époque et commence la seconde, qui est le moyen âge proprement dit.

Le caractère de cette nouvelle période de l'histoire de l'Allemagne est d'être profondément chrétienne, et à la fois monarchique et libre. Les électeurs et les princes de l'empire choisissent leur chef tantôt dans une maison, tantôt dans une autre. Le chef, l'empereur, ainsi élu, reconnaît les limites de son autorité dans des lois grossières, mais religieusement observées, et surtout dans l'esprit électif, qui n'était point alors un vain simulacre. Les peuples avaient eux-mêmes des droits, défendus par les princes contre les usurpations du pouvoir impérial, et garantis contre les princes eux-mêmes par des insti-

tutions qui n'ont jamais été entièrement détruites : civilisation rude encore, il est vrai, mais pleine de force, où la liberté germanique, appuyée sur une unité religieuse, qui trouvait dans tous les cœurs et dans tous les esprits une croyance absolue, fait alors de l'Allemagne une nation vraiment grande, respectée et redoutée de l'Europe entière.

Le treizième siècle est le siècle classique du moyen âge; il le représente dans toute sa beauté et dans toute sa grandeur. De toutes parts s'élèvent des artistes et des poëtes, qui bâtissent des cathédrales d'un style jusqu'alors inconnu, entièrement différent de celui de la Grèce païenne et qui ne lui est point inférieur; composent de vastes épopées comme celles d'Homère, des chants de toute espèce, des odes, des chansons, etc. La France, que Charlemagne avait appelée à la culture des lettres, est aux douzième et treizième siècles à la tête de l'esprit humain en Europe. Ce sont nos troubadours qui éveillent le génie italien, le génie espagnol et même le génie allemand [1]. Le plus grand des Hohenstaufen, Frédéric Barberousse, attira plusieurs troubadours à sa cour; son exemple fut suivi par d'autres princes allemands en Souabe, en Autriche, surtout en Thuringe, où le landgrave Herman et sa femme la princesse Sophie se distinguaient par l'amour des lettres. La poésie chrétienne, féodale, chevaleresque, guerrière et amoureuse,

1 Cette idée, aujourd'hui incontestée, est le fond original des grands travaux de M. Fauriel. Voyez l'HISTOIRE DE LA GAULE MÉRIDIONALE, celle de la POÉSIE PROVENÇALE, DANTE ET LES ORIGINES DE LA LANGUE ET DE LA LITTÉRATURE ITALIENNES.

née dans le midi de la France, trouva un puissant écho sur les bords du Rhin dans les chants innombrables, épiques et lyriques, des *Minnesaengers*. Les œuvres de cette seconde époque de la littérature allemande sont sans doute moins originales et moins populaires que celles de la première époque. Toutefois elles sont populaires encore, en ce sens qu'elles représentent l'esprit général du temps. Les chantres d'amour étaient accueillis et fêtés partout, mais particulièrement dans les cours et dans les châteaux. Eh bien, même dans cette poésie plus artificielle, se trouve encore un charme de rêveries mélancoliques inconnu à la Provence, à l'Italie et à l'Espagne, et ce parfum d'idéalité et de mysticisme dans la religion et dans l'amour, qui rappelle l'ancienne Allemagne.

La philosophie de cette époque est la scholastique, qui méritait alors autant de respect qu'elle s'est attiré plus tard de mépris, lorsque, voulant garder un empire que les siècles lui avaient ôté, de souveraine légitime qu'elle avait été, elle se fit tyrannique et persécutrice. La scholastique n'était autre chose que l'ensemble des formules, plus ou moins scientifiques, dans lesquelles la réflexion naissante, appuyée d'abord sur l'*Organum* et plus tard sur la *Métappysique* et la *Physique* d'Aristote, avait arrangé les doctrines chrétiennes à l'usage de l'enseignement. Les théologiens sont les philosophes d'alors, et ils se recommandent par un caractère de naïveté et de gravité, par une profondeur de sentiments et une hauteur d'idées qui leur assignent un rang très-élevé dans l'histoire de la philosophie. Avant les universités,

de grandes écoles fleurissaient de toutes parts en Allemagne, à Fulde, à Mayence, à Ratisbonne, à Cologne. La scholastique d'Allemagne est sans doute moins originale et moins féconde que celle de France, qui n'a pas de rivale ; toutefois elle présente de grands noms, dont le plus grand est celui d'Albert. Ne dédaignez pas cette philosophie[1] malgré sa forme quelque peu barbare, car la foi des docteurs et celle des disciples la vivifiaient. Ainsi, d'un côté, foi vraie dans le peuple, et liberté par conséquent, puisque le peuple croyait d'une croyance aussi libre que l'amour qui en était le principe; d'autre part, ferme autorité dans les gouvernements, parce que cette autorité se fondait sur le libre assentiment des peuples et sur de nobles croyances : tel fut l'état philosophique, religieux, littéraire et politique de cette seconde époque. Ce sont là les beaux jours de l'empire germanique, dont de grands écrivains invoquent encore aujourd'hui le souvenir avec enthousiasme, comme si elle eût pu durer et comme si elle pouvait renaître !

Cette forme passa comme l'autre, comme passent toutes les formes. Ce qui contribua à l'énerver d'abord et à la dégrader ensuite, ce fut la trop grande influence de la domination étrangère. Peu à peu les étrangers jouèrent, en Allemagne, un plus grand rôle que les

[1] Nous nous sommes efforcé de remettre en honneur parmi nous l'étude de la philosophie scholastique. Voyez HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE, leçon V, *Philosophie scholastique*, dans les FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES le volume consacré à la scholastique, surtout les OUVRAGES INÉDITS D'ABÉLARD, ainsi que PETRI ABÆLARDI OPERA, 2 vol. in-4°.

gens du pays. Un jour il arriva que sur le trône d'Allemagne se rencontra un empereur dont le pouvoir s'étendant aussi sur le Pays-Bas, sur les Espagnes et sur la moitié de l'Italie, ne présentait plus aux peuples l'image d'un gouvernement national. Charles-Quint, Belge et Espagnol bien plus qu'Allemand, était parvenu au faîte d'une puissance qui, ne pouvant croître, devait décliner. L'Allemagne peut se soumettre dans l'ordre extérieur et politique; mais elle ne peut obéir qu'à son propre génie dans l'ordre intellectuel et moral; elle éleva des réclamations même assez modérées sur un point très-circonscrit, où n'était pas le moins du monde engagée la grande unité catholique ; des refus opiniâtres la poussèrent successivement de quelques innovations innocentes dans la discipline à de graves changements dans le dogme. On n'avait voulu d'abord qu'une réforme, comme auparavant à Constance et à Bâle; la réforme repoussée engendra une révolution [1] qui brisa l'unité de l'Europe, sema une guerre de trente années, et finit par arracher le sceptre de l'Allemagne à la maison d'Autriche et à la cour de Rome.

Deux hommes commencèrent et consommèrent cette

[1] Nous croyons exprimer ici l'opinion des esprits sensés et modérés de tous les partis. Il est reconnu aujourd'hui qu'on pouvait, sans trop de difficulté, prévenir et même arrêter le protestantisme à sa naissance par des concessions faites à propos. Bossuet, dans le premier chapitre de l'*Histoire des Variations*, déclare qu'une réforme était nécessaire dans l'Église, surtout dans l'Église d'Allemagne ; il accorde la réforme de la discipline ; il n'est opposé qu'à celle du dogme. Or Luther, à son début, ne s'attaqua qu'à la discipline, et la discipline réformée eût tout apaisé, tandis que la juste réforme méprisée enfanta de sérieuses divisions, comme l'avait prophétisé longtemps auparavant le cardinal Julien, dont Bossuet rappelle les fortes paroles. Il est un

révolution, deux Allemands, deux hommes du Nord, dont l'un protesta avec une éloquence passionnée contre l'autorité religieuse, et l'autre appuya cette protestation de son épée. Les discours de Luther ébranlèrent le catholicisme; l'épée de Gustave frappa la maison d'Autriche et émancipa l'Allemagne. Mais l'unité allemande rompue, fut d'abord remplacée par l'anarchie. Quand le saint empire eut péri, et que le titre d'empereur d'Allemagne ne fut plus en réalité que celui d'empereur d'Autriche, les électeurs et les princes, rendus à l'indépendance, devinrent peu à peu des monarques absolus, et, au lieu du despotisme régulier d'un seul, il s'établit une foule de despotismes particuliers. De même, quand Luther eut détruit l'influence de Rome dans une grande partie de l'Allemagne, les esprits, une fois sortis de la vieille autorité, n'en surent plus reconnaître aucune. Le luthéranisme eut aussi ses schismes, le calvinisme ses bûchers, et ce qui restait de foi ne sut bientôt plus à quelle forme se prendre et s'arrêter. L'ancienne poésie, consacrée à chanter les croyances, les sentiments, les événements nés d'une forme religieuse et politique qui n'était plus, cessa d'être populaire ; et comme une révolution n'est pas une situation, et que la poésie vit de formes constantes et déterminées, cette agitation sans fin ne fit pas éclore des poëtes, car Opitz est un versifi-

moment dans les affaires humaines où les révolutions peuvent être prévenues par l'habileté : ce moment passé ne revient plus, et la destinée suit son cours. L'unité chrétienne, une fois brisée par les fautes et les violences accumulées de l'un et de l'autre parti, n'a pu plus se réparer, malgré les efforts des deux esprits les plus conciliants et les plus éclairés de la fin du dix-septième siècle, Bossuet et Leibniz.

cateur habile plutôt qu'un poëte, et surtout un poëte national [1]. La philosophie du protestantisme présente à peu près le même caractère. On vit s'élever en Allemagne de nombreuses écoles, entre autres celles de Marburg, de Wittemberg, d'Iéna, où la vieille scholastique subit des altérations continuelles; mais, au milieu de cette confusion, rien de grand, rien d'original, rien qui soit digne d'occuper sérieusement l'histoire.

Cependant un homme de génie, en France, détruisait à jamais la scholastique, et sur ses ruines élevait un système entièrement nouveau dans sa méthode et dans ses parties principales. Ce système et surtout son esprit et sa méthode se répandirent parmi les plus beaux génies du siècle de Louis XIV. Pascal lui-même, quoiqu'il ne l'avouât pas, Arnauld, Malebranche, l'Oratoire et Port-Royal, Bossuet et Fénelon, étaient cartésiens. L'Angleterre doit aussi Locke à Descartes. En Hollande, Spinosa n'a ébranlé la doctrine de Descartes qu'en prétendant tirer les conséquences rigoureuses de ses principes. La philosophie nouvelle gagna aussi l'Allemagne, et elle fut imitée par des docteurs allemands, comme autrefois les poésies provençales avaient eu des imitateurs sur les bords du Rhin. Leibnitz lui-même est un disciple de Descartes, disciple, il est vrai, égal ou supérieur à son maître, mais qui, malheureusement entraîné par une curiosité universelle, la passion de toutes les gloires et les distractions de la vie politique, n'a jeté que d'admirables théories, sans fonder un système gé-

1 Opitz, né en Silésie l'an 1597, mort à Dantzig, en 1639.

néral, net et précis. Wolf tenta de ramener les vues éparses du grand polygraphe à un centre commun, et d'en composer un tout régulier. Mais Wolf reproduisit plutôt les formes que l'esprit de la philosophie leibnizienne. Ceux qui vinrent après lui répétèrent les formules de cette nouvelle scholastisque; mais c'est un fait incontestable que parmi les nombreux et estimables écrits qui sortirent alors des savantes et laborieuses universités de l'Allemagne, on ne trouve aucun système qui domine assez les esprits pour paraître une véritable philosophie allemande [1].

Vers le milieu du dix-huitième siècle, l'Europe philosophique avait cessé d'être cartésienne. L'Angleterre était tombée sous le joug du système de Locke, et la France accoutumée à marcher à la tête de l'esprit humain, soit au moyen-âge, soit à la naissance de la philosophie moderne, s'était réduite à imiter une philosophie étrangère, la philosophie anglaise. Depuis la mort de Louis XIV, un gouvernement sans grandeur avait arrêté l'essor du génie national, et le sensualisme, digne expression de la société formée par la régence, avait remplacé le spiritualisme chrétien du dix-septième siècle [2]. Il passa bientôt en Allemagne, avec tout ce qu'il traine à sa suite, le goût du médiocre en toutes choses, entre autres le goût de la petite

1 Sur ces divers points, touchés ici rapidement, voyez HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE, leçon X, et parmi les FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES les deux volumes sur la PHILOSOPHIE MODERNE.

2 PHILOSOPHIE SENSUALISTE, Ier et IIe leçons.

poésie, qui tue la grande. Frédéric régnait alors à Berlin, grand homme sans doute, mais grand homme d'un siècle corrompu, et ceux des beaux esprits français qui ne se sentaient pas capables de briller en France à côté de l'astre éblouissant de Voltaire, allaient à Berlin faire en sous-ordre les amusements de la cour et du maître. Ils frondaient ce qui restait de christianisme en Allemagne, et Frédéric se plaisait à la lutte des vieux théologiens et des nouveaux philosophes. Politiquement il soutenait les premiers, mais, en particulier, il les livrait aux sarcasmes de La Mettrie et du marquis d'Argens.

Ainsi, au dix-huitième siècle en Allemagne, nulle foi, nulle liberté, nulle poésie nationale ; des gouvernements despotiques soudoyant des sophistes étrangers pour la destruction du vieil esprit germanique ; une théologie fléchissant sous l'incrédulité et ne se défendant même plus ; et, pour toute philosophie, un dogmatisme indécis ou un scepticisme d'emprunt : tel est l'état dans lequel Kant trouva l'Allemagne.

Je me trompe : un homme précéda Kant, et c'est à lui qu'il faut attribuer l'honneur de s'être élevé le premier avec courage contre les frivolités serviles et despotiques de la cour de Berlin. Klopstock, homme de province, simple et grave, chrétien et Allemand au dix-huitième siècle, trouva dans son âme des chants inspirés, qui, d'un bout de l'Allemagne à l'autre, furent accueillis comme l'aurore d'une poésie vraiment nationale. La cour de Berlin seule n'en fut point émue. En vain Klopstock présenta à Frédéric l'apologie de la muse germa-

nique; le grand roi ne comprit pas le loyal patriote; mais l'Allemagne l'entendit. La littérature entra tout entière dans la route que le génie de Klopstock lui avait ouverte, et, même avant la mort de Frédéric, on vit éclore un certain nombre de poésies empreintes du génie allemand, et que tout le monde apprit par cœur. Quel était le caractère de cette poésie nouvelle? Avec le sentiment patriotique reparut l'esprit religieux, le génie rêveur et mélancolique de l'ancienne et immortelle Allemagne, et ces amours suaves et pures qui contrastent si noblement avec la fadeur ou la grossièreté de la poésie anacréontique des salons et des cours du dix-huitième siècle.

« Lorsqu'on commence la *Messiade,* dit madame de Staël [1], on croit entrer dans une grande église au milieu de laquelle un orgue se fait entendre, et l'attendrissement et le recueillement que les temples du Seigneur inspirent s'empare de l'âme... De quelque manière qu'on juge la beauté et les défauts de ce poëme, on devrait en lire souvent quelques vers : la lecture entière de l'ouvrage peut fatiguer; mais chaque fois qu'on y revient, l'on respire un parfum de l'âme qui fait sentir de l'attrait pour toutes les choses célestes. »

Au milieu de ce grand mouvement politique et littéraire, un homme né à Kœnigsberg en 1724, qui y demeura toute sa vie, et y est mort en 1804, publia en 1781 un ouvrage de philosophie qui, d'abord peu lu et presque inaperçu, puis pénétrant peu à peu dans quelques

1 De l'Allemagne, IIe partie, etc.

esprits d'élite, produisit, au bout de huit ou dix ans, un grand effet en Allemagne, et finit par y renouveler la philosophie comme Klopstock avait renouvelé la poésie. Kant étudia d'abord la théologie, et il était destiné à l'Église; mais il eut aussi de bonne heure une passion extraordinaire pour les mathématiques et la physique. Il a fait même des découvertes en astronomie. Mais la philosophie présida à tous ses travaux, et finit par absorber tous ses goûts: elle devint sa vraie vocation et sa principale gloire. Son caractère distinctif était un vif sentiment de l'honnête; sa conscience droite et ferme fut révoltée des honteuses conséquences du sensualisme de Condillac et d'Helvétius, qui composait la philosophie à la mode. D'un autre côté, Kant était de son siècle: bien des doutes avaient pénétré dans son esprit, et il repoussait le dogmatisme qui régnait dans l'école, presque à l'égal du sensualisme. On peut dire que Hume est le fantôme perpétuel de Kant. Dès que le philosophe allemand est tenté de faire un pas en arrière, dans l'ancienne route, Hume lui apparaît et l'en détourne, et tout l'effort de Kant est de placer la philosophie entre l'ancien dogmatisme de Leibniz et de Wolf et le sensualisme de Locke et de Condillac à l'abri des attaques du scepticisme de Hume. Jusqu'à quel point a-t-il réussi dans cette difficile entreprise? Nous le verrons plus tard; mais l'avoir tentée, s'y être attaché de toutes les forces de son esprit et de son âme, c'est assurément la marque d'une originalité puissante, et un service immense rendu à la philosophie.

C'est particulièrement dans la philosophie morale et

dans les combats qu'il a livrés au sensualisme de son temps, que Kant s'est montré grand, et, pour ainsi dire, le digne frère d'armes de Klopstock. Lorsque de toutes parts il n'était question, en France, en Angleterre, en Italie, que de plaisir, d'intérêt et de bonheur, une voix s'éleva de Kœnigsberg pour rappeler l'âme humaine au sentiment de sa dignité, et enseigner aux individus et aux nations qu'au-dessus des attraits du plaisir et des calculs de l'intérêt, il y a quelque chose encore, une règle, une loi, obligatoire en tout temps et en tout lieu et dans toutes les conditions sociales ou privées, la loi du devoir. L'idée du devoir est le centre de la morale de Kant, et sa morale est le centre de sa philosophie. Les doutes que soulève une métaphysique hardie, la morale les résout, et sa lumière éclaire à la fois et la théodicée et la politique. S'il y a dans l'homme l'idée d'une loi supérieure à la passion et à l'intérêt, ou l'existence de l'homme est une contradiction et un problème insoluble, ou bien il faut que l'homme puisse accomplir la loi qui lui est imposée; si l'homme *doit*, il faut qu'il *puisse*, et le devoir implique la liberté. D'un autre côté, si le devoir est supérieur au bonheur, il faut dans certains cas extrêmes sacrifier le bonheur au devoir. Et pourtant il y a entre eux une harmonie éternelle, qui peut être momentanément troublée, mais que la raison établit et qu'elle impose pour ainsi dire à l'existence et à son auteur. Il faut donc qu'il y ait un Dieu, supérieur à toutes les causes secondaires, pour faire régner quelque part l'harmonie de la vertu et du bonheur : de là Dieu et une autre vie. Enfin, l'idée du devoir implique aussi l'idée du droit : mon devoir envers vous est

votre droit sur moi, comme vos devoirs envers moi sont mes droits sur vous : de là encore une morale sociale, un droit naturel, une philosophie politique, bien différente et de la politique effrénée de la passion et de la politique tortueuse de l'intérêt.

Tels sont, en quelques mots, les traits généraux du nouveau système que Kant a donné à l'Allemagne, et l'Allemagne à l'Europe. Vous y reconnaissez tout d'abord une incontestable ressemblance avec la sage et noble philosophie que l'été dernier nous avons étudiée ensemble. Nous pouvons même dire, sans être injuste envers la philosophie écossaise, que, dans le même ordre de sentiments et de pensées, la philosophie de Kant a peut-être une plus grande force spéculative, qu'elle paye, il est vrai, par un plus grand nombre d'erreurs, soit dans les procédés qu'elle emploie, soit dans les conclusions auxquelles elle arrive. Reid et Kant, nous aimons à vous le répéter[1], sont des génies de la même famille, comme du même siècle, à la fois différents et semblables dans la trempe de leur esprit et de leur âme, et dans leur entreprise générale. Nos leçons de cette année se rattachent donc par d'étroits liens à celles de l'an passé. En Écosse, le premier degré du spiritualisme du dix-huitième siècle ; en Allemagne son plus hardi développement.

Le temps est venu d'essayer enfin de voir clair dans cette philosophie de Kant, à la fois si célèbre et à peu près inconnue, qui, née dans la seconde moitié de l'au-

1 PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, fin de la VIe leçon, surtout l'*Avertissement*.

tre siècle, remplit le nôtre de sa renommée, de ses développements les plus divers, et de ses luttes non encore achevées.

Nous aurons besoin de toute votre patience dans l'étude laborieuse de monuments, obscurs en eux-mêmes, écrits dans une langue étrangère, et dont il n'existe aucune traduction française. C'est la première fois, dans une chaire publique en France, qu'on ait tenté d'exposer la philosophie de Kant; heureusement nous ne serons pas entièrement dépourvus de guides, et nous vous donnons ici la liste des ouvrages que vous pourrez consulter utilement.

Charles de Villers, émigré français, réfugié en Allemagne, et devenu professeur de philosophie à Gœttingen, a publié, en 1801, à Metz, un ouvrage sur la philosophie de Kant, qui contient deux parties, l'une remplie de généralités un peu vagues, l'autre une analyse brève et sèche de la nouvelle doctrine. L'auteur a beaucoup d'esprit, de l'élévation dans la pensée, de nobles desseins; mais son sujet se perd au milieu de déclamations perpétuelles.

M. de Gérando, dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, 3 volumes, *Paris*, 1804, a fait une place au système de Kant, et en a donné une esquisse déjà bien supérieure à celle de M. de Villers.

Madame de Staël, dans son beau livre de l'*Allemagne*, a consacré à la philosophie de Kant un chapitre où devinant, à l'aide de sa merveilleuse intelligence, ce qu'elle n'avait évidemment ni étudié ni même lu, cette femme extraordinaire nous a donné, non pas une exposition

régulière de la doctrine de Kant, mais un brillant reflet de l'esprit général de cette doctrine. Si ce chapitre ne fournit pas de bien sûres lumières, il communique du moins, ce qui vaut mieux peut-être au début d'une pareille étude, une vive curiosité et une impulsion puissante vers la nouvelle philosophie qu'il s'agit maintenant de vous faire connaître d'une manière approfondie.

Un philosophe et un poëte hollandais, Kinker, avait publié un *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison pure*. Cet essai a été traduit en français en 1801, et il a fourni à M. de Tracy la matière d'observations insérées dans les Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques (*De la Métaphysique de Kant, ou Observations sur un ouvrage intitulé Essai d'une exposition succincte*, etc., etc., t. IV, p. 544). Vous ne lirez pas sans fruit cet essai, parfaitement exact dans sa brièveté, et le mémoire auquel il a donné lieu.

Terminons ces indications par celle de l'article *Kant*, dans la *Biographie universelle*, article que nous devons à la plume savante de M. Stapfer, et qui donne surtout une idée vraie du caractère moral de la doctrine du philosophe de Kœnigsberg.

DEUXIÈME LEÇON

LES DEUX PRÉFACES.

Critique de la raison pure. Importance des deux *Préfaces* et de l'*Introduction.* — Le sujet de cette leçon est l'analyse des deux préfaces. — État de la philosophie au dix-huitième siècle. Indifférence en métaphysique : cause de cette indifférence. — Kant oppose l'état des mathématiques, de la logique et de la haute physique à celui de la métaphysique; et, recherchant le principe auquel les premières doivent leurs progrès, il propose d'appliquer ce principe à la dernière. — Qu'il faut fonder la métaphysique sur une analyse des lois de la raison, abstraction faite de leurs applications et de leurs objets. — L'analyse de la raison en elle-même, de sa portée légitime et de ses limites, est la *Critique de la raison pure.*

Nous ne venons pas vous présenter un résumé de la philosophie de Kant, tiré de ses différents ouvrages mis à contribution et comme recomposés pour servir à une exposition nouvelle. Nous voulons vous faire connaître cette grande philosophie plus sincèrement à la fois et plus profondément. Le plus qu'il nous sera possible, nous laisserons Kant s'expliquer lui-même; nous analyserons successivement les divers monuments célèbres qui présentent son système entier sous ses différentes faces : d'abord la *Critique de la raison pure*, qui contient sa métaphysique, puis la *Critique de la raison pure pratique*, qui contient sa morale; enfin deux ou trois autres écrits qui développent la *Critique de la raison pure pratique*, et transportent les principes généraux de la morale

de Kant dans la morale privée, dans la morale sociale et dans le droit public; car il ne faut pas oublier que c'est la philosophie morale de Kant que nous cherchons; mais nous la cherchons à travers sa métaphysique. Commençons par la *Critique de la raison pure.*

Cet ouvrage parut en 1781. C'était un très-gros volume, composé à la manière de l'école de Wolf, avec un tel luxe de divisions et de subdivisions, que la pensée fondamentale s'y perdait. Il avait aussi le malheur d'être mal écrit; ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait souvent infiniment d'esprit dans les détails, et même de temps en temps des morceaux admirables; mais, comme l'auteur le reconnaît lui-même avec candeur dans la préface de l'édition de 1781, s'il y a partout une grande clarté logique, il y a très-peu de cette autre clarté qu'il appelle *esthétique*, et qui naît de l'art de faire passer le lecteur du connu à l'inconnu, du plus facile au plus difficile, art si rare, surtout en Allemagne, et qui a entièrement manqué au philosophe de Kœnigsberg. Prenez la table des matières de la *Critique de la raison pure;* comme là il ne peut être question que de l'ordre logique, de l'enchaînement de toutes les parties de l'ouvrage, rien de mieux lié, de plus précis, de plus lumineux. Mais prenez chaque chapitre en lui-même, ici tout change : cet ordre en petit, que doit renfermer un chapitre, n'y est point; chaque idée est toujours exprimée avec la dernière précision, mais elle n'est pas toujours à la place où elle devrait être pour entrer aisément dans l'esprit du lecteur. Ajoutez à ce défaut celui du style allemand de

cette époque, ce caractère démesurément synthétique de la phrase, qui forme un contraste si frappant avec le caractère analytique de la phrase française. Ce n'est pas tout : indépendamment de cette langue, rude encore et mal exercée à la décomposition de la pensée, Kant a une autre langue qui lui est propre, une terminologie qui, une fois bien comprise, est d'une netteté parfaite et même d'un usage commode, mais qui, brusquement présentée et sans les préliminaires nécessaires, offusque tout, donne à tout une apparence obscure et bizarre. Aussi la *Critique de la raison pure* ne produisit pas d'abord une grande impression en Allemagne ; il lui fallut plusieurs années pour faire sa route ; il fallut que quelques penseurs laborieux et indépendants, après avoir étudié la nouvelle doctrine, attirassent sur elle l'attention en l'exposant d'une nouvelle manière. Kant publia, en 1787, une seconde édition, qui contient de graves changements sur plusieurs points ; cette seconde édition est le dernier mot de l'auteur, et c'est sur elle que toutes les éditions subséquentes ont été faites.

La *Critique de la raison pure* (*Kritik der reinen Vernunft*) est précédée de deux préfaces (*Vorrede*), l'une de l'édition de 1781, l'autre de l'édition de 1787, ainsi que d'une longue introduction (*Einleitung*). Ces trois morceaux sont de la plus haute importance ; ils contiennent ce qu'il y a peut-être de plus essentiel et de plus durable dans la *Critique de la raison pure*, à savoir, la méthode de l'auteur. Or, dans tout inventeur, dans tout penseur original, c'est la méthode qu'il faut avant tout recher-

cher, car cette méthode est le germe de tout le reste ; souvent même elle survit aux vices de ses applications. Les deux préfaces et l'introduction de la *Critique de la raison pure* sont, pour la philosophie de Kant, ce que le *Discours de la méthode* est pour la philosophie de Descartes. Nous nous attacherons donc à faire bien connaître ces trois pièces. Cette leçon sera même consacrée tout entière à l'analyse fidèle des deux préfaces qui se tiennent et s'éclairent l'une l'autre, et forment ensemble un seul et même tout.

Kant, comme Descartes, avait la conscience de la révolution qu'il entreprenait; il avait jugé son époque et compris ses besoins. Les grands dogmatismes du dix-septième siècle avaient fait leur temps et engendré le scepticisme de Hume; dans toute l'Europe, l'indifférence en métaphysique était complète. Aux yeux de Kant, cette indifférence était plus apparente que réelle, et ne signifiait qu'une seule chose, que l'ancienne métaphysique était morte et qu'il en fallait une nouvelle. Il fut un temps, dit Kant, où la métaphysique passait pour la reine de toutes les sciences; aujourd'hui, abandonnée et répudiée, elle pourrait dire comme Hécube :

.... Modo maxima rerum,
Tot generis natisque potens.......
Nunc trahor exsul, inops.
(OVIDE, *Metamorph.*)

Le gouvernement de la philosophie fut d'abord un despotisme, celui des dogmatiques. Après le despotisme

est venue l'anarchie, et cet esprit de rébellion appelé le scepticisme. Dans ces derniers temps, une certaine physiologie intellectuelle, introduite par Locke, semblait avoir tout pacifié et tout ramené à une seule autorité, celle de l'expérience; mais on s'est aperçu que cette prétendue expérience était elle-même remplie d'hypothèses, et que la nouvelle autorité n'était rien moins qu'un dogmatisme tout aussi tyrannique que ceux dont on avait voulu délivrer la science. Toutes les autorités paraissant donc avoir été inutilement tentées, la dernière et la plus triste des dominations s'en est suivie, celle de l'indifférence, mère de la nuit et du chaos. Mais ce chaos, si la nature humaine subsiste avec ses instincts et avec ses forces, n'est que le prélude d'une transformation prochaine et l'aurore d'une lumière nouvelle.

Cette indifférence, qui désespère au premier coup d'œil, est digne d'une méditation sérieuse. Entre les écoles qui se battent depuis des siècles dans cette arène de disputes sans fin qu'on appelle la métaphysique, et le public de notre temps qui confesse ne rien entendre à ces débats et ne pouvoir s'y intéresser, qui a tort et qui a raison? On ne voit pas que le public soit dégoûté des mathémathiques et de la physique; pourquoi serait-il plus dégoûté de la métaphysique, si la métaphysique était une science aussi solide, aussi sûre que les deux autres? Notre âge est l'âge de la critique, à laquelle rien ne peut se soustraire, ni la religion, malgré sa sainteté, ni la loi et l'État, malgré leur majesté. Pourquoi donc n'appliquerait-on pas aussi la critique à la métaphysique?

Par là il ne faudrait pas entendre une critique de tel ou tel système; non, il s'agit d'une critique plus profonde et qui s'applique à l'instrument même de tout système, de toute métaphysique, à la faculté de connaître, à la raison, qui en détermine la constitution intérieure, l'étendue et aussi les limites :

Tecum habita et nôris quàm sit tibi curta supellex.

(PERSE.)

Otez cette critique, et la philosophie n'est plus qu'une espèce de magie, à laquelle Kant se déclare entièrement étranger.

Toutes les vieilles certitudes sont décriées; mais ce n'est pas à dire que l'esprit humain renonce à la certitude; il y aspire toujours; mais il la cherche sur une autre route. Il est indifférent à la philosophie des écoles; il ne le serait peut-être pas à une philosophie qui s'établirait sur le fondement de la critique.

Pour établir cette nouvelle philosophie, pour arriver à cette nouvelle certitude, Kant passe en revue les sciences les plus avancées, et il cherche quel a été le principe de leurs progrès, afin de connaître celui de l'incertitude qui règne encore en métaphysique.

En fait, on dispute beaucoup en métaphysique; on dispute peu en logique, en mathématiques et en physique; ou du moins, si on dispute, on finit par s'accorder. Pourquoi les mathématiques, la logique, la physi-

que, sont-elles des sciences positives qui avancent et se perfectionnent sans cesse ?

Depuis Aristote, la logique n'a pas reculé ; il n'y a dans ses ouvrages aucune règle du syllogisme, aucun axiome logique qui ne soit aujourd'hui aussi incontestable à nos yeux qu'il l'était alors à ceux des Grecs. Disons tout : non-seulement la logique n'a pas reculé, mais elle n'a pas même avancé. On a pu y ajouter différentes parties, une digression sur les facultés de l'âme, une autre sur les causes et les remèdes de nos erreurs ; mais ce n'est pas augmenter, c'est dénaturer les sciences que d'en méconnaître et confondre les bornes. La logique proprement dite n'a point fait un pas depuis Aristote, ni en avant ni en arrière. Pourquoi cela ? C'est que la logique porte sur des règles qui peuvent se ramener à certaines propositions, évidentes par elles-mêmes et indépendamment de toute application. Ces propositions, ramenées à leurs principes, sont des lois de l'esprit humain, lois auxquelles il est soumis toutes les fois qu'il raisonne. La nature de l'esprit humain ne variant pas, ses lois ne sauraient varier. La logique se renfermant dans l'enceinte de ces lois et des règles tout à fait générales auxquelles elles donnent naissance, il s'ensuit qu'elle devait résister à toutes les révolutions de la philosophie.

Quand donc on demande pourquoi la logique est une science certaine, il faut répondre : c'est qu'elle ne s'occupe d'aucun objet particulier ; qu'elle est indépendante de toute application, et qu'elle repose sur les lois mêmes de la raison, considérée en elle-même et pure de tout élément étranger.

Tel est aussi le principe de la certitude des mathématiques. Tant que les mathématiques s'arrêtèrent à la partie variable des objets mesurables, il est probable qu'elles eurent leur époque d'incertitude et de tâtonnement. Mais dès que Thalès, ou tout autre, négligeant la partie variable et ne s'occupant que de la partie constante des triangles équilatéraux, eut démontré la propriété essentielle du triangle équilatéral, ce premier pas ouvrit la carrière, et peu à peu la science mathématique se forma. En quoi consiste-t-elle ? Dans l'étude de propriétés constantes, qui n'existent pas dans la nature, et qui sont des conceptions de l'esprit, de la raison, agissant d'après les lois qui lui sont propres sur les données fournies par la nature, et abstraction faite de ce que ces données ont de variable et d'incertain. Les mathématiques sont infaillibles comme la logique, parce qu'elles s'appuient sur la seule constitution de l'esprit humain.

Il en était de la physique avant Galilée, comme des mathématiques avant Thalès. La physique ancienne n'était qu'un amas d'hypothèses. Les physiciens modernes, antérieurs à Galilée, abandonnèrent les hypothèses, se mirent en présence de la nature, observèrent et recueillirent les phénomènes qu'elle leur présentait. C'était déjà quelque chose; ce n'est pas encore de là que date la vraie physique; elle n'a commencé qu'avec Galilée. Galilée et d'autres conçurent l'idée de ne plus s'en tenir à la simple observation, aux classifications et aux lois empiriques qui en résultent. Ils reconnurent qu'il appartient à l'homme d'être le juge et non le disci-

ple passif de la nature : ils posèrent des problèmes physiques *a priori*, et, pour résoudre ces problèmes, ils entreprirent des expériences, et ils les dirigèrent d'après les principes que leur suggéra la raison. Ce fut donc la raison qu'ils suivirent même en travaillant sur la nature , et c'est en devenant rationnelle que la physique devint une science. Mais, au lieu d'interpréter Kant, il vaut mieux le laisser ici parler lui-même.

« Depuis que Galilée eut fait rouler sur un plan in-
« cliné des boules dont il avait lui-même choisi le poids,
« ou que Toricelli eut fait porter à l'air un poids qu'il
« savait être égal à une colonne d'eau à lui connue, ou
« que, plus tard, Stahl eut transformé des métaux en
« chaux, et celle-ci en métaux par la suppression et l'ad-
« dition de certaines parties ; depuis ce moment un
« flambeau a été donné aux physiciens. Ils ont reconnu
« que la raison ne conçoit que ce qu'elle produit elle-
« même d'après ses propres desseins, qu'elle doit prendre
« les devants avec ses principes, et forcer la nature de
« répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire
« par elle à la lisière. Autrement, des observations acci-
« dentelles et faites sans aucun dessein arrêté d'avance
« ne peuvent s'accorder entre elles, faute de se rapporter
« à une loi nécessaire ; et c'est là pourtant ce que la
« raison cherche et ce dont elle a besoin. La raison doit
« se présenter à la nature, tenant d'une main ses prin-
« cipes, qui seuls peuvent donner à l'ensemble et à
« l'harmonie des phénomènes l'autorité de lois, et de
« l'autre main les expériences qu'elle a instituées d'après

« ces mêmes principes. La raison demande à la nature « de l'instruire, non pas comme un écolier qui se laisse « dire tout ce qui plaît au maître, mais comme un juge « légitime qui force les témoins de répondre aux ques- « tions qu'il leur adresse. La physique doit l'heureux « changement de sa méthode, la substitution de l'expé- « rimentation à la simple observation, à cette idée : « que la raison cherche, je ne dis pas imagine, dans la « nature, conformément à ses propres principes, ce « qu'elle en doit apprendre, et ce dont elle ne peut rien « savoir par elle-même. C'est ainsi que la physique « s'est établie sur le terrain solide d'une science, après « n'avoir fait qu'errer et tâtonner pendant tant de siè- « cles. »

Maintenant pourquoi la métaphysique n'est-elle pas aussi avancée que la haute physique, la logique et les mathématiques? Remarquons d'abord que la métaphysique n'est point une étude arbitraire, née d'un caprice de l'orgueil et à laquelle il nous soit libre de renoncer. Dieu, le monde, l'âme, l'existence future, sont des objets qui provoquent sans cesse la curiosité de l'esprit humain et auxquels il revient sans cesse; car notre nature se sent dégradée lorsqu'elle les néglige. L'esprit humain a eu beau vouloir se condamner à l'ignorance et même à l'indifférence en métaphysique; il a été forcé de casser les arrêts qu'il avait rendus contre lui-même. Il faut consentir à sa condition; et puisque notre condition est d'être hommes, nous devons agiter les problèmes humains.

Mais pourquoi tant de solutions à ces problèmes, et

tant de diversité dans ces solutions? S'il était donné à la nature humaine de trouver la vérité en métaphysique, comment tant de grands hommes, tant de génies sublimes n'y seraient-ils point parvenus? En un mot, pourquoi cette certitude dans d'autres sciences, et cette incertitude en métaphysique?

Si on veut bien se rappeler la marche des sciences, et réduire le principe de leurs progrès à sa plus simple expression, on trouve qu'elles avancent à condition de négliger la partie variable des choses sur lesquelles elles travaillent, et d'en considérer exclusivement la partie invariable et constante, c'est-à-dire la partie que l'esprit humain met dans toutes ses connaissances. Les lois qui sont la base de la logique, de la haute physique et des mathématiques, et qui fondent la certitude de ces sciences, ne sont autre chose que des lois de l'esprit humain lui-même. C'est donc, rigoureusement parlant, dans la nature de l'esprit humain, indépendamment de toute application, que réside la certitude de toutes les sciences véritables.

Or, si nous examinons le point de vue sous lequel on a envisagé jusqu'ici la métaphysique, nous verrons qu'on a précisément négligé ce qui seul pouvait en fonder la certitude, c'est-à-dire la nature même de l'esprit humain et de ses lois, considérées indépendamment des objets auxquels elles s'appliquent. On s'est occupé des objets de nos connaissances et non de l'esprit qui connaît; on a demandé ce que c'est que Dieu, s'il est ou s'il n'est pas; on a fait des systèmes sur le monde; on a comparé les divers êtres entre eux; on a

saisi des rapports; on a tiré des conséquences, toujours en travaillant sur les objets, c'est-à-dire sur des existences hypothétiques. Il est peu de philosophes qui aient considéré les connaissances dans leur rapport avec l'esprit humain. C'était là cependant le seul moyen d'arriver à quelque chose de fixe, et d'élever la métaphysique à la certitude de la physique, des mathématiques et de la logique.

Frappé de cette idée, Kant entreprit de faire porter sur le sujet même de la connaissance les recherches qui jusque-là ne s'étaient appliquées qu'à ses objets; il entreprit en métaphysique la même révolution que Copernic avait opérée en astronomie. Copernic, voyant qu'il était impossible d'expliquer les mouvements des corps célestes, si on supposait que ces corps tournent autour de la terre immobile, fit tourner la terre avec eux autour du soleil. De même Kant, au lieu de faire tourner l'homme autour des objets, fit tourner les objets autour de l'homme.

Otez l'esprit de l'homme et sa constitution nécessaire, il ne vous restera des objets que des notions sans fondement; vous élèverez une théorie hypothétique qu'une autre théorie hypothétique renversera, pour être renversée à son tour; les systèmes et les écoles se succéderont sans que la science avance, et la métaphysique, soumise à de continuelles révolutions, cherchera vainement une certitude qui la fuit toujours. Si, au contraire, prenant l'esprit humain pour point de départ, on s'attache à déterminer exactement sa nature, et à décrire avec rigueur ses lois et leur

portée légitime, on donne à la métaphysique une base solide.

Une telle recherche n'est pas la science, mais elle en est la condition. « En nier l'utilité, dit Kant, c'est « vouloir nier l'utilité de la police, parce que la seule « fonction de la police est d'empêcher les violences aux- « quelles on pourrait se livrer sans elle, et de faire en « sorte que tout le monde vaque à ses affaires avec « sécurité. »

Kant avoue que cette méthode pourra bien renverser tous les dogmatismes qui, selon lui, ne sont pas autre chose que des hypothèses de la raison, agissant à l'aventure et sans la critique préalable d'elle-même. « Oui, « dit-il, la Critique détruira beaucoup d'arguments « célèbres, mais elle y substituera d'autres arguments « inébranlables, parce qu'ils seront fondés sur les lois « mêmes de la raison. » Et il indique les arguments en faveur de l'existence de Dieu, de la liberté, de l'immortalité, que donnait l'ancienne métaphysique, et ceux que la nouvelle mettra à leur place; il soutient que la Critique peut bien nuire au monopole de l'école, mais non pas à l'intérêt du genre humain, puisqu'elle-même répare les ruines qu'elle fait. Ici, nous ne contesterons rien d'avance à Kant, mais nous ne lui accorderons rien aussi, et nous faisons toutes nos réserves, non pas en faveur du monopole des écoles, mais en faveur des arguments qu'elles emploient depuis deux mille ans, et qui ne sont peut-être pas aussi vains que le suppose notre auteur. C'est à la fin de la *Critique* qu'il convient d'ajourner cette discussion, et

nous n'avons signalé les prétentions de Kant à cet égard que pour montrer l'étendue et la hardiesse de son dessein.

Les deux préfaces que nous venons d'analyser marquent ce dessein de la manière la plus générale : l'*Introduction* le fera connaître avec tout autrement de profondeur et de précision.

TROISIÈME LEÇON

DE L'INTRODUCTION.

Analyse de l'*Introduction* de la Critique de la raison pure. — Distinction de la *forme* et de la *matière*, du *subjectif* et de l'*objectif* dans la connaissance humaine. — De l'origine de nos connaissances : connaissances *empiriques* ou *a posteriori*, et connaissances *a priori*. — Caractères des connaissances *pures a priori* : universalité et nécessité. — Distinction des jugements *analytiques* ou *explicatifs*, et des jugements *synthétiques* ou *extensifs*. — Deux classes de jugements synthétiques : jugements synthétiques *a priori* et jugements synthétiques *a posteriori*. — Réfutation de l'empirisme. — Réfutation de cette assertion, que tous les jugements sont soumis à la loi d'identité. — Distinction des sciences théorétiques et des sciences empiriques. — De la possibilité de la métaphysique : de la méthode. — Considérations générales sur la réforme philosophique entreprise par Kant.

Ici commencent les difficultés d'une exposition à la fois fidèle et claire des idées de Kant. L'*Introduction* est déjà hérissée de cette foule de distinctions, fines et vraies, mais subtiles en apparence, exprimées avec une brièveté quelquefois énigmatique et dans un langage qui, par sa sévérité et sa bizarrerie, rappelle trop souvent la scholastique.

Voici la première distinction qui, sans être jamais nettement dégagée et exprimée dans l'Introduction, la domine, et sert de fondement à la *Critique de la raison pure*.

Dans toute connaissance réelle il y a deux points de vue qu'on ne peut pas confondre. Prenez cette proposition : ce meurtre qui vient d'avoir lieu suppose un

meurtrier. Quels sont les éléments dont se compose cette proposition évidente par elle-même? Il y a d'abord l'idée particulière d'un certain meurtre, commis dans telle ou telle circonstance, avec tel ou tel instrument; il y a aussi l'idée, non pas d'un meurtrier en général, mais de tel on tel meurtrier qu'il s'agit de découvrir. Voilà des éléments incontestables, et qui peuvent varier à l'infini, car il y a un grand nombre d'assassinats qui tous se distinguent les uns des autres par mille circonstances diverses.

Mais n'y a-t-il pas autre chose dans cette proposition: ce meurtre suppose un meurtrier? Il n'est pas difficile d'y discerner encore ce principe général que couvrent les éléments particuliers, mais qu'ils ne contiennent pas, à savoir : tout meurtre suppose un meurtrier, principe qui lui-même se rapporte à ce principe plus général encore et au delà duquel il n'est plus possible de remonter : tout accident suppose une cause de cet accident. C'est là le fond même de la proposition en question. Niez ce principe, et vous pourrez consentir à ne point rechercher un meurtrier lorsque aura lieu un meurtre. Mais cela n'est pas possible. Le caractère de cet élément nouveau est de ne pas varier avec la foule des circonstances qui font varier sans cesse les autres éléments; celui-là est invariable et toujours le même.

Cette distinction est réelle. Kant, dans sa passion pour la rigueur et l'exactitude de l'expression comme des idées, l'a marquée par deux mots bizarres mais énergiques, renouvelés du péripatétisme et de la scholastique. Dans la proposition en question, et dans toute

proposition semblable, il appelle les élémetns particuliers, variables et accidentels, la *matière* (*Materie*) de la connaissance, et il a donné le nom de *forme* (*Forme*) à l'élément général et fondamental.

Ainsi, il y a dans la connaissance un élément emprunté aux circonstances, et un autre qui n'y est pas emprunté, mais qui s'y ajoute pour fonder la connaissance. La matière de la connaissance nous est fournie par le dehors et par les *objets* extérieurs; la forme vient de l'intérieur, du *sujet* même capable de connaître. D'où il suit que la connaissance, qui se distingue en matière et en forme, peut se distinguer aussi en *subjective* (*subject*, *subjectiv*, *subjectivitæt*) et en *objective* (*object*, *objectiv*, *objectivitæt*) ; connaissance subjective, c'est-à-dire qui vient du sujet, de la forme qu'il imprime à la connaissance par le seul fait de son intervention dans la connaissance; et connaissance objective, c'est-à-dire qui vient de l'extérieur, du rapport inévitable du sujet à ses objets.

Dans cette proposition : il faut une cause à l'univers; il faut une cause, voilà la partie subjective, la forme de la connaissance; l'univers, voilà la partie objective, la matière de la connaissance. La conséquence de cette distinction est de la plus haute importance.

Comme la matière de la connaissance n'entre dans la connaissance réelle que par la forme, de même l'objectif ne nous est connu que dans et par le subjectif : on ne prouve point le principe par l'objet auquel il s'applique; on ne part pas de Dieu, par exemple, pour arriver au principe que tout phénomène a nécessairement une cause:

c'est au contraire le principe de causalité qui nous fait parvenir à l'idée de la cause du monde; d'où il suit que, pour procéder logiquement, il faut partir de la pensée, de la forme, du subjectif, et non de l'objectif et de l'être. Par là se trouve changée la face de la métaphysique, et deux écoles rivales sont à la fois frappées du même coup et convaincues d'un procédé également vicieux, d'un point de départ également hypothétique. Quand on dit qu'il faut partir du monde extérieur pour arriver à l'homme, des sens pour arriver à l'intelligence, ou bien lorsqu'on pose tout d'abord l'existence de Dieu et qu'on en déduit l'homme et le monde, des deux côtés égale erreur. Ni la thèse du sensualisme ni la thèse de la théologie ordinaire ne peuvent se soutenir; car l'une et l'autre vont de la matière à la forme, de l'objet au sujet, de l'être à la pensée, de l'ontologie à la psychologie, tandis que le procédé opposé est le seul qui soit légitime. Ici nous proclamons hautement notre entière adhésion à ces vues simples et fécondes qui dérivent de la méthode d'observation bien entendue. Nous nous flattons qu'un enseignement de cinq années les a solidement établies parmi nous, et sans nous y arrêter davantage, nous poursuivons l'analyse de l'*Introduction*.

Non-seulement on peut distinguer la connaissance en matérielle et formelle, en objective et subjective; mais on peut aussi la considérer, par rapport à son origine, et rechercher si toutes nos connaissances viennent ou ne viennent pas de l'expérience.

A cette question, Kant répond avec l'esprit de son siècle entier que toutes nos connaissances présuppo-

sent l'expérience. On ne peut pas se prononcer plus nettement. « Nul doute, dit-il, que toutes nos connais-
« sances ne commencent avec l'expérience; car par quoi
« la faculté de connaître serait-elle sollicitée à s'exercer,
« si ce n'est par les objets qui frappent nos sens, et qui
« d'une part produisent en nous des représentations
« d'eux-mêmes, et de l'autre mettent en mouvement
« notre activité intellectuelle et l'excitent à comparer
« ces objets, à les unir ou à les séparer, et à mettre en
« œuvre la matière grossière des impressions sensibles
« pour en composer cette connaissance des choses que
« nous appelons expérience? Nulle connaissance ne pré-
« cède l'expérience; toutes commencent avec elle. »

Mais Kant distingue entre commencer avec l'expérience et venir de l'expérience (*mit*, *aus*).

Toutes nos connaissances présupposent l'expérience, mais l'expérience seule ne suffit pas à les expliquer toutes. Prenons l'exemple déjà employé : un meurtre suppose un meurtrier. Si l'expérience n'avait jamais montré de meurtre, on n'aurait jamais eu l'idée d'un meurtrier; c'est donc l'expérience, et l'expérience seule, qui peut ici avoir fourni la matière de la connaissance. Mais en même temps, la partie formelle et subjective qui s'exprime ainsi: tout changement suppose une cause de changement, cette partie formelle, tout en présupposant l'expérience de tel ou tel changement, surpasse cette expérience. Elle n'a pu commencer sans elle, mais elle ne dérive pas d'elle. L'esprit humain recherche des causes, parce que telle est sa nature, et il les recherche à l'occasion de telle ou telle circonstance.

D'où il suit que cette proposition : un meurtre suppose un meurtrier, et celle-ci qui y est renfermée : tout changement suppose une cause, contient en même temps et quelque chose d'expérimental et quelque chose qui ne vient pas de l'expérience.

Kant appelle connaissances *empiriques*, ou *a posteriori*, celles qui non-seulement présupposent l'expérience, mais en dérivent, et il appelle connaissances *a priori* celles qui, bien qu'elles ne puissent naître sans l'expérience (*Erfahrung*), n'en dérivent pas, et nous sont données par la seule puissance de l'esprit. Et il ne faut point ici d'équivoque. Je juge, dit Kant, sans en avoir fait l'expérience, que, si on ôte les fondements de cette maison, elle tombera. Ce jugement, il est vrai, a l'air de devancer l'expérience, mais en réalité il la suit; car toute sa force repose, en dernière analyse, sur l'observation que les corps non soutenus tombent. Mais quand je porte cet autre jugement : quelque changement qui puisse jamais arriver, ce changement a nécessairement une cause; non-seulement ce jugement anticipe l'expérience à venir, mais il ne repose sur aucune expérience passée; car l'expérience peut bien montrer que tel changement a telle cause, mais nulle expérience ne peut enseigner qu'il en est ainsi nécessairement, nulle idée nécessaire ne pouvant venir de l'expérience. Kant remarque avec raison qu'il est impossible de réduire l'idée de nécessité à une habitude née d'une liaison constante : c'est là détruire et non pas expliquer le principe de causalité, qui, pour agir, n'attend pas l'habitude, et intervient dans le premier changement comme dans le centième

pour nous faire affirmer que ce changement ne peut pas ne pas avoir une cause. L'idée de la nécessité ne se forme pas par morceaux et en détail; elle s'introduit pleine et entière dans l'intelligence. Mille et mille généralisations successives ne l'engendrent pas, elle en diffère d'une absolue différence[1]. Le jugement que tout changement a nécessairement une cause est donc un jugement qui ne repose pas sur l'expérience, c'est un vrai jugement *a priori*.

Eh bien, même dans les connaissances *a priori*, ainsi dégagées de toutes les autres, il faut encore distinguer. Il y a d'abord des principes qui sont appelés à juste titre *a priori*, puisqu'ils n'ont pas leur fondement dans l'observation, mais où se mêle néanmoins un élément que l'observation a donné; tel est ce principe : tout changement a nécessairement une cause. Il ne doit rien à l'expérience, quant à sa certitude, mais il renferme l'idée de changement, à l'occasion de laquelle l'esprit conçoit celle de cause; et cette idée de changement est évidemment empruntée à l'expérience. Le principe de causalité, bien que principe *a priori*, renferme donc un élément empirique; mais il y a des principes *a priori* absolument indépendants de toute expérience, et qu'à cause de cela Kant appelle purs (*reine*); tels sont les principes mathématiques.

Or, s'il est vrai qu'il y ait dans l'intelligence des connaissances pures *a priori*, il importe avant tout de recher-

1 Sur le principe nécessaire de causalité, voyez DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, IIe leçon, p. 45, etc.

cher les caractères auxquels on peut reconnaître de pareilles connaissances. Kant les réduit à deux, la nécessité et l'universalité. Il les avait déjà indiqués; ici il les détermine avec plus de rigueur. L'expérience nous dit ce que sont les choses, mais non ce qu'elles ne peuvent pas ne pas être; elle nous dit ce que les choses sont dans le moment de l'observation et dans le lieu où nous sommes, mais non ce qu'elles sont dans tous les temps et dans tous les lieux. L'universalité et la nécessité sont donc les caractères propres des connaissances pures *a priori*. Où ces caractères manquent, il est aisé de reconnaître les connaissances *a posteriori*. Toute connaissance fondée logiquement sur l'expérience est contingente, elle peut avoir une généralité de comparaison et d'induction, mais jamais une universalité absolue. En énonçant une loi empirique, vous vous bornez à affirmer que jusqu'ici on n'y a pas remarqué d'exception; mais vous ne pouvez pas prononcer qu'elle ne souffrira jamais d'exception, encore bien moins qu'elle n'en peut souffrir.

La faculté en nous, à laquelle se rapportent les principes marqués des caractères d'universalités et de nécessité, les principes purs *a priori*, est la raison (*Vernunft*), la raison pure. L'étude approfondie de cette faculté est la *Critique de la raison pure*. On comprend maintenant la signification et la portée du titre de l'ouvrage de Kant.

En voyant notre philosophe s'engager dans la *Critique de la raison pure*, on est tenté de craindre qu'il ne se perde dans la profondeur de son analyse, et qu'à force

d'habiter le monde des notions pures *a priori*, il ne se laisse entraîner à des chimères; mais cette crainte est bien peu fondée; loin de trop accorder à la raison, nous verrons que Kant ne lui accorde pas même assez. Dès l'*Introduction*, à peine a-t-il constaté en nous une faculté de connaître capable de produire les connaissances que nous venons d'énumérer, dès ce premier pas il se hâte de nous avertir que tout cela se passe dans l'esprit, dans la raison, dans le sujet, qu'il faut bien se garder d'y voir une réalité objective; il s'élève d'avance contre la prétention de l'idéalisme de transporter les idées hors de l'enceinte de la raison qui les conçoit, et il veut que, les notions de la raison pure une fois reconnues, on s'applique à rechercher quelle légitimité, quelle étendue, quelle portée on leur doit attribuer. « La raison, dit-il, « parce qu'elle est capable de porter de pareils principes, « abusée par une telle preuve de sa puissance, ne voit « plus de bornes à sa passion de connaître. La colombe « légère, lorsqu'elle traverse d'un libre vol l'air dont elle « sent la résistance, pourrait croire qu'elle volerait en- « core bien mieux dans le vide; ainsi Platon oublie le « monde sensible, parce que ce monde impose à la rai- « son des bornes étroites, et il se hasarde par-delà sur « les ailes des idées, dans l'espace vide de l'entende- « ment pur. Il n'a point remarqué qu'il n'avance pas, « malgré ses efforts; car il n'a aucun point d'appui « pour se soutenir et transporter l'entendement hors « de sa place naturelle. Tel est le destin ordinaire de « la raison humaine dans la spéculation: elle achève « d'abord son édifice le plus vite qu'elle peut, et c'est

« beaucoup plus tard qu'elle s'inquiète de savoir si « le fondement en est solide. »

Il faut donc une science qui, d'une part, recherche et découvre les puissances naturelles la raison, et qui, de l'autre, en mesure et en circonscrive la portée légitime. Cette science est la *Critique de la raison pure*. Kant, dans la partie de *l'Introduction* qu'il nous reste à faire connaître, détermine les fondements sur lesquels repose cette *Critique* par une analyse approfondie du jugement.

Kant distingue deux sortes de jugements. Tantôt, dit-il, le rapport lie l'attribut au sujet comme inhérent au sujet même, comme renfermé logiquement et nécessairement dans la notion du sujet, en sorte qu'en exprimant ce rapport vous n'exprimez pas deux connaissances différentes, mais vous présentez deux points de vue ou deux formes de la même connaissance. Quand vous dites : tous les corps sont étendus, comme il est impossible de concevoir la notion de corps sans celle d'étendue, ni celle d'étendue sans celle de corps, vous n'énoncez pas une nouvelle connaissance ; vous ne faites que développer celle que vous aviez déjà. Dans ces jugements vous tirez la partie du tout, vous affirmez le même du même, en vertu du principe de contradiction. Mais il y a une autre espèce de jugements, des jugements dans lesquels nous rapportons au sujet un attribut qui n'y était point nécessairement et logiquement renfermé, en sorte que nous n'exprimons plus alors deux points de vue de la même connaissance ou la même connaissance sous deux formes distinctes, mais

nous exprimons une nouvelle connaissance, nous ajoutons à la notion du sujet une notion qu'elle ne contenait point. En disant : tous les corps sont pesants, j'affirme du sujet corps un attribut qu'il ne renferme point logiquement. Il ne suffit plus ici d'analyser le sujet pour en tirer l'attribut, car j'aurai beau décomposer la notion de corps, celle de pesanteur n'en sortira pas comme en étant partie intégrante. Donc ce rapport n'est pas un rapport d'identité, comme le premier ; car, un des termes étant donné, l'autre ne l'est point. Le rapport n'étant plus le même, le jugement qui l'exprime n'est plus de la même espèce que ceux dont nous avons parlé tout à l'heure.

Kant, selon son usage, marque fortement cette distinction en appelant *analytiques* les jugements qui affirment le même du même, parce qu'en effet il suffit d'analyser un des termes du rapport qu'ils expriment, pour en tirer l'autre terme, et pour avoir par conséquent et le rapport et le jugement, expression du rapport ; et il appelle *synthétiques* les jugements qui affirment d'un sujet un attribut qui n'y est pas contenu logiquement, parce que, pour trouver le rapport, il ne suffit plus d'analyser un des termes, mais il faut joindre ensemble deux termes logiquement indépendants, et faire par conséquent un assemblage, une synthèse de deux notions auparavant isolées (*analytischer und synthetischer Urtheile*).

Pour mettre encore plus en lumière la différence de ces deux jugements et les caractères auxquels on peut reconnaître chacun d'eux, Kant leur impose d'autres

noms, également significatifs. Comme les jugements analytiques ne font que développer et expliquer une connaissance que nous avions déjà, sans y rien ajouter réellement, il les appelle *explicatifs*. Comme au contraire les jugements synthétiques n'expliquent pas et ne développent pas une connaissance déjà acquise, mais ajoutent à cette connaissance une connaissance nouvelle, Kant les nomme *extensifs*, parce qu'en effet ils étendent nos connaissances (*Erlauterungs — Erweiterungs Urtheile*).

Il faut maintenant distinguer deux classes de jugements synthétiques. Le caractère commun des jugements de cette espèce est d'attribuer à un sujet un attribut qui n'y est pas renfermé logiquement. Or, cette connexion que nous affirmons entre le sujet et l'attribut peut nous être donnée de deux manières : ou nous la tirons de l'expérience, ou bien nous la supposons *a priori*, indépendamment de l'expérience. Les corps sont pesants, tout changement a une cause, sont deux jugements synthétiques; car ni la notion de pesanteur n'est renfermée dans celle de corps, ni la notion de cause dans celle de changement; mais ces deux jugements diffèrent en ce que, dans le premier, c'est l'expérience qui nous atteste la réalité de la connexion entre l'idée de pesanteur et celle du corps, tandis que dans le second ce n'est pas l'expérience qui nous découvre la réalité de la connexion entre l'idée de cause et celle de changement. En effet, l'expérience ne montre que des faits qui se succèdent, et jamais un rapport tel que celui de causalité. Les jugements synthétiques sont

donc de deux espèces. La vérité des uns repose sur l'expérience, et Kant les appelle jugements synthétiques *a posteriori;* la vérité des autres ne repose pas sur l'expérience, mais sur la raison seule, et Kant les appelle jugements synthétiques *a priori.*

Faites encore cette remarque que les jugements analytiques sont eux-mêmes des jugements *a priori;* car la réalité de la connexion qu'ils expriment n'est pas donnée par l'expérience, elle repose sur le principe de contradiction qui affirme que le même est le même. Ainsi, à moins de résoudre le principe de contradiction dans l'expérience, il faut admettre que tous les jugements analytiques sont aussi non empiriques *a priori.*

Si toutes ces distinctions de Kant sont fondées, nous sommes maintenant en état d'apprécier deux assertions célèbres, savoir: 1° que toutes les connaissances dérivent de l'expérience sensible; 2° que tous les jugements sont soumis à la loi d'identité.

Il est faux que toutes les connaissances dérivent de l'expérience sensible, car toute connaissance se résout en une proposition, et toute proposition en un jugement, analytique ou synthétique, *a priori* ou *a posteriori.* Or, premièrement, les jugements analytiques sont fondés sur le principe de contradiction, qui n'est point empirique; secondement, les jugements synthétiques *a priori* ne peuvent dériver de l'expérience. Restent les jugements synthétiques *a posteriori*, dont la certitude est empruntée à l'expérience. Encore pourrait-on le contester, quand ces jugements sont généraux, c'est-à-dire quand ils concluent par induction des cas observés

aux cas observables; car cette induction s'appuie sur le principe de la stabilité des lois de la nature, qui est au-dessus de l'expérience.

S'il n'est pas vrai que toutes nos connaissances dérivent de l'expérience, il n'est pas moins faux que tous nos jugements soient soumis à la loi d'identité; car pour cela il faudrait que dans les jugements synthétiques *a priori* ou *a posteriori* les deux termes du rapport fussent identiques, c'est-à-dire que l'un étant donné, l'autre le fût logiquement. Or, comment prouver qu'on ne peut avoir la conception de corps sans avoir celle de pesanteur? Comment prouver que l'idée de changement renferme celle de cause? Ni les jugements synthétiques *a priori*, ni les jugements synthétiques *a posteriori* n'expriment un rapport d'identité. Loin donc que tous nos jugements soient soumis à la loi d'identité, on ne peut ramener à cette loi qu'un seul des trois ordres de nos jugements, les jugements analytiques.

Chose singulière! la philosophie sensualiste, qui prétend que toutes nos connaissances dérivent de l'expérience, prétend en même temps que tous nos jugements sont soumis à la loi d'identité [1]. Elle prend pour point de départ unique, en psychologie, les jugements synthétiques *a posteriori*, les jugements d'expérience; et, lorsqu'elle en vient à la logique, elle lui donne pour fondement le principe d'identité ou de contradiction. Mais de deux choses l'une : ou le principe de contra-

[1] Sur cette proposition extravagante, voy. PHILOSOPHIE SENSUALISTE, IIIe leç. *Condillac*, p. 103, etc.

diction dérive de l'expérience, ou on est obligé de lui donner une autre base. S'il dérive de l'expérience, il est frappé d'un caractère de contingence et de variabilité, et alors la logique du sensualisme ne repose plus sur la nécessité, elle est variable comme la sensation elle-même; en d'autres termes, elle n'est plus une logique. Si, au contraire, on reconnaît que le principe d'identité n'est pas contingent mais nécessaire, pour pouvoir servir de fondement à la logique, le sensualisme est dans l'impuissance de concilier ce principe avec sa psychologie, il ne peut tirer le nécessaire du contingent, il est forcé d'admettre dans ses développements des éléments qu'il rejette à son point de départ. La philosophie de Kant a donc ruiné de fond en comble et la psychologie et la logique du sensualisme.

Après avoir divisé et classé toutes les connaissances humaines, c'est-à-dire tous nos jugements en jugements analytiques *a posteriori*, et en jugements synthétiques, les uns *a priori*, les autres *a posteriori*, Kant examine sur quelle espèce de jugements reposent les diverses sciences, et il en distingue de deux sortes: celles qui sont fondées sur des jugements synthétiques *a posteriori*, ou *sciences empiriques*, et celles qui sont fondées sur des jugements synthétiques *a priori*, et qu'il appelle *sciences théorétiques* (*theoretische Wissenschaften*). Les premières sont les sciences de pure observation : observer, classer, généraliser, voilà toute la part de l'esprit dans leur formation. L'histoire naturelle des animaux, des plantes et des minéraux, une partie de la physique, etc., se rangent dans cette division. Les sciences théorétiques sont l'arith-

métique, la géométrie, la haute physique, la mécanique et la métaphysique. Kant établit que cette dernière classe de science a pour base des jugements synthétiques *a priori*.

Quand on étudie les procédés des mathématiques, on est frappé de retrouver partout le même procédé constamment employé. Elles s'appuient toujours sur le principe de contradiction. Mais de ce que ce principe est nécessaire à la marche de la science, on a conclu qu'il en est le fondement. Cette conséquence ne vaut rien. Le principe d'identité n'engendre pas les démonstrations mathématiques : il en est seulement la condition ; sans lui les mathématiques ne peuvent faire un pas, mais ce n'est point par lui qu'elles avancent. S'il était le principe de toutes les vérités mathématiques, ces vérités seraient des propositions purement analytiques ; or Kant prouve, par des exemples tirés de l'arithmétique, de la géométrie et de la haute physique, qu'il n'en est point ainsi.

Vérités arithmétiques. Pour savoir si cette proposition, 7 + 5 égale 12, est analytique ou synthétique, il faut examiner si on ne peut avoir la notion de 7 + 5 sans avoir la notion de 12, la notion du sujet sans celle de l'autre terme et du rapport d'égalité qui les unit. Or, après que vous avez ajouté 7 à 5, vous avez l'idée de la réunion de deux nombres en un seul ; mais quel est ce nombre nouveau qui contient les deux autres ? Vous savez que 7 et 5 forment une somme, mais quelle est cette somme ? vous pouvez très bien l'ignorer. Cette ignorance devient plus manifeste si on fait l'expérience

sur de plus grands nombres. Quand nous opérons sur de petites quantités, l'habitude que nous avons d'aller des diverses parties à la somme, la rapidité avec laquelle nous saisissons leur égalité, nous font illusion sur le véritable procédé de l'esprit ; mais quand nous voulons réunir plusieurs grands nombres en un seul, la difficulté que nous éprouvons à arriver au nombre total qui les renferme nous prouve que nous n'allons pas du même au même, et qu'il s'agit bien pour nous d'acquérir une nouvelle connaissance. Or, si cela est vrai dans une addition très simple, cela l'est également dans la plus compliquée. Dans l'une et dans l'autre, le procédé de l'esprit est le même, et c'est de ce procédé seul qu'il s'agit.

Pourquoi donc a-t-on regardé les propositions arithmétiques comme des propositions analytiques ? C'est qu'on a moins considéré le procédé de l'esprit dans la formation de ces connaissances que ces connaissances elles-mêmes. Comme $7 + 5$ et 12 sont en effet des nombres identiques, on a cru que dire $7 + 5 = 12$, c'est passer d'une même connaissance à une même connaissance. Mais si l'idée du second terme est implicitement dans le premier, elle n'y est pas explicitement ; et la vraie question est ici de savoir si, parce que nous avons la notion des deux unités 7 et 5, nous avons aussi la notion de l'unité totale 12 qui les représente.

Permettez-nous d'insister sur la distinction qui est en quelque sorte l'âme de la philosophie de Kant, celle de la connaissance matérielle et de la connaissance formelle. Aux yeux de Dieu, et dans la nature même

des choses, il y a identité réelle entre 7 + 5 et 12 ; c'est là l'identité matérielle, ce n'est pas l'identité formelle. Mais ici il faut écarter l'identité matérielle des deux termes d'une équation, identité qui est indubitable, pour ne s'occuper que de la connaissance formelle qu'il s'agit d'acquérir de cette identité. Que l'on analyse le premier terme 7 + 5, on y trouvera, d'une part, la conception du nombre 7, et de l'autre la conception du nombre 5 : ces deux nombres étaient d'abord isolés, maintenant vous les concevez réunis et ajoutés ; mais cette conception de la réunion des deux nombres n'est pas celle du nombre unique qui les renferme. Par cela que nous savons qu'il y a une addition à faire, nous ne savons pas quel sera le résultat de cette addition : aussi est-ce un problème à résoudre. S'il n'y avait pas une idée nouvelle à acquérir, si le second terme à trouver était contenu, je ne dis pas matériellement, mais formellement dans le premier, il n'y aurait pas de problème ; on ne demanderait rien. Mais ce second terme n'est contenu dans le premier que matériellement ; quand donc vous l'en dégagez, vous obtenez une connaissance formelle et toute nouvelle qui vous manquait. Je dis plus : vous pourriez avoir la conception du nombre 12 sans avoir celle de cette addition : 7 + 5 = 12 ; car ce n'est pas le nombre 12 en lui-même dont vous avez besoin ; c'est la conception de ce nombre comme unité représentative des deux unités 7 et 5 ajoutés. D'où l'on voit qu'étant donné le premier nombre 7 + 5 de la somme à trouver, trouver cette somme c'est obtenir non-seulement un nombre nouveau, mais

la conception de ce nombre dans son rapport d'égalité avec le premier. Sans ce rapport le problème à résoudre n'est point résolu ; car, encore une fois, c'est un rapport que le problème demande[1].

Après avoir montré que les propositions arithmétiques ne sont point analytiques, et que le principe de contradiction ne suffit point à les expliquer, Kant se demande comment l'esprit humain, possédant la notion de 7 + 5, est parvenu à l'équation 7 + 5 = 12. Il prétend que l'expérience visuelle est indispensable pour acquérir la notion du rapport qui constitue cette équation. Il cite à ce propos la méthode du mathématicien Segnerus qui, pour démontrer ce rapport, représentait par 7 points le nombre 7 et par 5 points encore le nombre 5, puis ajoutait successivement ces 5 points aux 7 premiers, et créait ainsi un nouveau nombre 12 qui correspondait par superposition aux deux nombres 7 et 5 réunis. Otez, dit Kant, l'expérience de 12 points coïncidant par superposition avec 7 et 5, représentés par 12 autres points, on ne peut pas démontrer *a priori* que 7 et 5 font 12.

Vérités géométriques. La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Cette proposition est-elle

1 M. Dugald Stewart exprime plus simplement, mais avec la même force, la même vérité, lorsqu'il distingue, dans la question qui nous occupe, *la nature des objets et la nature de leur évidence*. Il se sert de cet exemple ingénieux. Une inscription hiéroglyphique, dit-il, est la même avant et après l'interprétation. Cependant pour l'esprit autre chose est l'inscription obscure et l'inscription interprétée. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. II. Trad. franç. de M. Farcy, p. 13-26. Voyez la réfutation de l'erreur de Condillac à cet égard, PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leç. IIe, p. 104, etc.

analytique ? Si elle l'est, qu'on prouve que, logiquement et indépendamment de l'expérience, l'idée de la *ligne la plus courte* est renfermée dans l'idée de la *ligne droite*. Ne prenez pas une ligne courbe et ne la comparez pas avec une droite pour montrer matériellement que l'une est plus courte que l'autre; séparez-vous de l'expérience, écartez tout exemple, et dites si logiquement étant donné le sujet ligne droite vous pouvez en affirmer l'attribut ligne la plus courte. Kant s'efforce de démontrer que l'idée de *plus court* n'est nullement renfermée dans l'idée de *ligne droite*, parce que, dit-il, le sujet appartient à la catégorie de la *qualité*, tandis que l'autre terme appartient à celui de la *quantité ;* et il pense que si primitivement la vision ne nous avait pas appris que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, jamais nous n'aurions tiré cette proposition de la seule notion de ligne droite. Ainsi la proposition n'est pas analytique.

Kant distingue deux sortes de vérités géométriques trop souvent confondues, les unes qui sont en effet purement analytiques, les autres qui ont un caractère synthétique. Les premières sont les axiomes, les secondes sont les véritables principes de la géométrie. Les axiomes tels que ceux-ci : $a = a$; le tout est égal à lui-même ; le tout est plus grand que la partie; ces axiomes, qui ne sont peut-être que diverses faces du principe de contradiction, sont indispensables à la science. Est-il en effet un seul théorème qui ne les suppose? Est-il possible de faire un seul pas en géométrie, si on n'admet pas que le même est le même, que le tout est plus grand que la

partie ? Mais, d'un autre côté, qu'on nous montre quelque vérité géométrique sortant directement d'un de ces axiomes? On ne le peut. Les axiomes sont donc à la fois indispensables et improductifs. Au contraire, prenez la dernière vérité de la géométrie, et cherchez d'où elle sort ; elle sort de la vérité précédente, qui, à son tour, sort d'une vérité antérieure, et chacune d'elles vous paraissant tour à tour principe et conséquence, il vous faudra remonter de théorème en théorème jusqu'à des vérités premières qui aient leur raison en elles-mêmes, qui soient principes sans être conséquences, c'est-à-dire jusqu'à la définition du triangle, de l'angle, du cercle, de la ligne droite, etc. Les définitions seules sont productives. Sans les axiomes, la science est impossible, mais ils ne font pas la science ; sans eux il n'est pas permis d'établir un principe, de déduire une conséquence, mais ils ne fondent ni principes ni conséquences. Les vrais principes géométriques sont les définitions, c'est-à-dire des jugements synthétiques *a priori* [1].

Vérités de la mécanique et de la haute physique. Prenons ces deux exemples cités par Kant : Dans tout changement du monde matériel, la quantité de matière doit rester la même; dans toute communication du mouvement, l'action et la réaction doivent être égales. Ce sont évidemment là des jugements synthétiques; car l'idée de matière n'implique pas le moins du monde que dans tous les changements la quantité

1 M. D. Stewart a fait la même distinction, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, trad. fr., p. 13.

de matière reste la même; de même on peut avoir l'idée de mouvement sans savoir que l'action et la réaction sont toujours égales. On ajoute d'un côté à la notion de matière, de l'autre à celle de mouvement, des notions qui n'y étaient pas contenues; on fait un jugement synthétique. De plus, ce jugement a le caractère de l'universalité et de la nécessité; il n'est donc pas dû à l'expérience; il est donc synthétique *a priori*.

Il n'est pas difficile de se convaincre que la métaphysique repose également sur des jugements synthétiques *a priori*. Il y a, selon Kant, une métaphysique naturelle qui a toujours été, qui sera toujours, que produit et entretient l'ardent désir de voir clair dans des questions que l'intelligence humaine se propose éternellement; ces questions sont Dieu, l'âme, le monde, son éternité ou son commencement, etc. Voilà les objets de la métaphysique; ses principes sont les principes mêmes à l'aide desquels l'intelligence humaine tente de résoudre les questions auxquelles elle ne peut échapper; il suffit d'en citer quelques-uns : tout ce qui arrive a une cause; tout phénomène, toute qualité suppose un sujet; tout événement suppose le temps, tout corps l'espace, etc., etc. Or, examinez ces principes, et vous verrez que ce ne sont pas moins que des jugements synthétiques; car le second terme du rapport que ces jugements expriment n'est nullement renfermé dans le premier : le temps n'est pas renfermé dans l'événement, ni l'espace dans le corps, ni le sujet dans la qualité, ni la cause dans le fait qui commence à paraître; ces jugements ne sont donc pas analytiques. Ce n'est pas non plus l'expérience qui

introduit dans l'intelligence les notions de cause, de substance, de temps, d'espace, etc., etc.; ce sont là des notions *a priori*: les jugements qui les contiennent sont donc des jugements synthétiques *a priori*.

Il doit être maintenant de la plus parfaite évidence que toutes les sciences dignes du nom de sciences théorétiques sont fondées sur des jugements synthétiques *a priori*; reste à savoir comment de tels jugements sont possibles; en d'autres termes, comment il y a des jugements qui contiennent un élément indépendant de toute expérience, et quelle peut être la valeur de pareils jugements. Cette question n'est rien moins que celle de la valeur même de la raison pure, auteur de ces jugements. Hume est celui de tous les philosophes qui a osé aborder cette question avec le plus de fermeté, mais sous une seule de ses faces, dans le célèbre principe de causalité, et on sait qu'il a expliqué la nécessité de ce principe par l'habitude. Or, si le principe de causalité s'explique ainsi, tous les autres principes nécessaires s'expliqueront de la même manière ou d'une manière analogue, car ces principes sont de la même nature que le principe de causalité. Mais résoudre les principes nécessaires dans l'habitude, c'est détruire le caractère de certitude dont ils sont revêtus, c'est par conséquent ruiner toute la science théorétique, la haute physique, la mécanique, la géométrie, les mathématiques, aussi bien que la métaphysique. Kant remarque à cette occasion que si Hume, au lieu de s'en tenir au principe de causalité, eût examiné les autres principes nécessaires, il aurait peut-être reculé devant les conséquences rigoureuses

de son opinion. En effet, si Hume rejette la notion de nécessité impliquée dans le principe de causalité, il lui aurait fallu la rejeter aussi dans les autres principes qui la renferment également, il aurait dû rejeter tout jugement synthétique *a priori*, c'est-à-dire toutes les mathématiques pures, conséquence extrême mais rigoureuse, qui peut-être aurait retenu cet excellent esprit sur la pente du scepticisme.

Puisque les jugements synthétiques *a priori* existent, ils sont donc possibles, et on peut en dire autant d'un certain nombre de sciences théorétiques qui reposent sur ces jugements. Il faut bien que les mathématiques pures soient possibles, puisqu'elles existent; mais on ne peut faire la même réponse pour la métaphysique; jusqu'ici elle a si peu atteint le but qu'elle s'était proposé, qu'on ne peut contester à personne le droit d'élever cette question : comment la métaphysique est-elle possible ?

Si par métaphysique on entend une disposition naturelle de l'esprit humain à se poser et à résoudre un certain nombre de problèmes, on doit répondre assurément que la métaphysique est possible, puisque elle est; mais, selon Kant, tous les systèmes nés de cette disposition naturelle sont tellement défectueux et si peu satisfaisants qu'il n'est pas permis de leur donner le nom de sciences; de sorte que si par métaphysique on entend non pas une disposition naturelle, mais une vraie science, on est forcé de répondre que la métaphysique n'est pas. Mais, en même temps, Kant n'hésite pas à proclamer qu'elle est possible; il en appelle au besoin éternel de la nature humaine; il compare la métaphysique à une plante dont

on peut bien couper les rejetons qui ont poussé jusqu'ici, mais dont on ne peut extirper les racines. Il ne désespère donc point de la métaphysique comme science; mais il la renvoie à l'avenir, et il ne veut qu'en poser les fondements et en vérifier l'instrument. Cet intrument, c'est la raison pure, avec les puissances qui sont en elle; les fondements, ce sont les jugements synthétiques *a priori* que la raison pure developpe, à mesure qu'elle se développe elle-même. Autant valent et cet instrument et ces fondements, autant plus tard vaudra l'édifice entier

La *Critique de la raison pure* n'est donc, à vrai dire, qu'une introduction à la science, une *Propédeutique*. Sa tâche est à la fois très vaste et très bornée; très bornée, car il ne s'agit pas ici des objets de la raison, qui sont infinis, mais de la raison seule; très vaste, car il faut suivre cette raison dans tous ses développements, pourvu que ces développements n'aient rien à faire avec l'expérience et avec les sens, et qu'ils conservent ce caractère de pureté qui constitue les jugements synthétiques *a priori*. Or, comme il plaît à Kant, dans la langue qu'il s'est faite, d'appeler *transcendental* ce qui porte le double caractère d'être indépendant de l'expérience et de ne point s'appliquer aux objets extérieurs, il appelle *philosophie transcendentale* le système parfait de recherches qui porterait sur la connaissance *a priori*. Ce qu'il entreprend est un simple essai, une exquisse d'une telle philosophie. Il reste à faire, dit-il, un *novum organum*, qui ne serait ni celui d'Aristote ni celui de Bacon, et qui serait l'*organum* de la raison pure. La critique est un canon de ce nouvel *organum*.

D'ailleurs, Kant n'hésite point à le reconnaître, la critique doit être une réforme entière et radicale de la philosophie, et, par conséquent, celle de l'histoire même de la philosophie, puisque la critique seule peut fournir à l'histoire une pierre de touche infaillible pour apprécier la valeur des systèmes. Sans elle que peut faire l'histoire, sinon de déclarer vaines les assertions des autres au nom de ses propres assertions, qui n'ont pas plus de fondement?

L'*Introduction* expose clairement les principaux traits de cette grande entreprise. Ce qui y frappe au premier coup d'œil, comme dans le *Discours de la méthode*, c'est la hardiesse et l'énergie de la pensée. Kant s'y donne ouvertement pour un véritable révolutionnaire. Comme Descartes, il dédaigne tous les systèmes antérieurs à sa *Critique*; il s'exprime sur le passé de la philosophie du ton tranchant et superbe des philosophes du dix-huitième siècle. En parlant avec ce dédain de tous les systèmes qui ont précédé, et en les présentant comme un amas d'hypothèses arbitraires qui contiennent à peine quelques vérités comme par hasard, il ne lui vient pas une seule fois à l'esprit que les auteurs de ces systèmes sont des hommes ou ses égaux ou ses supérieurs, Platon, Aristote, Descartes, Leibniz. Mais pourquoi serait-il respectueux envers le génie? il ne l'est pas même envers la nature humaine. Il lui accorde bien une disposition innée à la métaphysique, mais c'est une disposition malheureuse et qui jusqu'ici n'a produit que des chimères; et il se flatte, lui, à la fin du dix-huitième siècle de commencer pour la première fois

la vraie métaphysique, après trois mille ans d'efforts inutiles. On serait tenté de supposer dans un tel dessein, sous de telles paroles, un orgueil immense. Pas le moins du monde. Kant était le plus modeste des hommes; mais l'esprit de son temps était en lui. Et puis on ne fait pas les révolutions avec de petites prétentions, et Kant voulait faire une révolution en métaphysique. Comme toute révolution, celle-là devait donc proclamer l'absurdité de tout ce qui avait précédé; sans quoi il n'aurait fallu songer qu'à améliorer, et non pas à tout détruire pour tout renouveler. Kant, préoccupé de sa méthode, ne voit qu'elle partout. Ce n'est pas de son propre génie qu'il a une grande opinion, c'est de sa méthode. C'est de là qu'il se relève, c'est de là qu'il triomphe. Descartes a dit qu'en se comparant aux autres hommes, il se trouvait supérieur à très peu et inférieur à beaucoup et qu'il devait tout à sa méthode. Socrate aussi, deux mille ans avant Kant et Descartes, rapportait tout à sa méthode, qui, au fond, était la même que celle du philosophe français et du philosophe allemand. Cette méthode est la vraie; c'est la méthode psychologique, qui consiste à débuter par l'homme, par le sujet qui connaît, par l'étude de la faculté de connaître, de ses lois, de leur portée et de leurs limites. Elle naît avec Socrate, se développe avec Descartes, se perfectionne avec Reid et avec Kant, et à chaque pas qu'elle fait, elle renouvelle la philosophie.

Reid est de son siècle; il est sévère envers le passé, qu'il connaît assez mal; mais comme, au milieu des

plus grandes hardiesses de sa critique, contenu par le génie pratique de son pays, il ne s'écarte jamais de la ligne droite du sens commun, il a suscité un mouvement moins vaste peut-être que celui du philosophe allemand, mais qui du moins a eu cet avantage de la durée, promis seulement à la modération et à la sagesse[1]. Kant, pour avoir été plus audacieux, plus radical, et n'avoir pas appliqué sa méthode avec la prudence nécessaire, a vu de bonne heure les rênes de la philosophie allemande lui échapper et tomber en des mains bien autrement téméraires. La philosophie allemande se peut comparer à la révolution française, sa contemporaine. L'une et l'autre partent à peu près du même point, celle-ci des lois pures de la raison humaine, indépendamment de toute expérience, celle-là des droits primitifs et éternels de l'humanité, indépendamment de toute histoire; toutes deux proclament également le mépris du passé et les espérances les plus orgueilleuses; puis bientôt elles s'enivrent et s'égarent, et parcourent une carrière pleine d'aventures, semant de toutes parts autour d'elles le bien et le mal, accumulant les ruines et frayant la route à un avenir inconnu. Plus heureuse que la révolution philosophique de l'Allemagne, la révolution française est enfin arrivée à son terme, tempérée et organisée dans la charte qui nous gouverne[2]. La charte de la philo-

1 Voyez PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, *avertissement*, p. XI.

2 On parlait ainsi au commencement de 1820. Depuis, et la charte de 1814 et celle de 1830 ont péri sous les fautes accumulées des gouvernements et des partis, et la révolution a repris son cours.

sophie allemande n'est pas encore écrite. Kant n'était pas destiné à cette œuvre. La sienne était bien différente : elle était toute critique et toute destructive; Kant devait abattre les faux dogmatismes, et surtout le dogmatisme mesquin et honteux du sensualisme de son temps; et cette entreprise, il l'a accomplie, grâce à cette méthode dont nous venons de vous faire connaître le caractère d'après les deux préfaces et l'Introduction de la Critique de la raison pure. Il est temps d'aborder cette Critique elle-même, et d'entrer dans l'intérieur de ce rand monument.

QUATRIÈME LEÇON

ESTHÉTIQUE TRANSCENDENTALE.

Sujet de cette leçon : analyse de la théorie de Kant sur la sensibilité, ou de l'*Esthétique transcendentale*. — Divisions de la Critique de la raison pure : *Doctrine élémentaire* et *Méthodologie*. — La sensibilité et l'entendement sont les deux grandes sources de la connaissance, ou les deux facultés fondamentales : leur fonction, leur caractère. — De la sensibilité. Vice radical de la théorie de Kant : que la conscience rentre dans la sensibilité. — La sensibilité peut contenir des éléments *a priori*. — Comment on arrive à les déterminer: Esthétique transcendentale. — L'espace et le temps, formes de la sensibilité. Exposition métaphysique et transcendentale de l'idée d'espace : c'est une idée *a priori ;* — une idée nécessaire; — ce n'est pas une idée collective; — c'est l'idée d'une grandeur infinie. — Des connaissances synthétiques *a priori* qui dérivent de l'idée d'espace. — Examen de l'opinion de Condillac, en opposition à celle de Kant. — Exposition métaphysique et transcendentale de l'idée de temps : ses caractères sont les mêmes que ceux de l'idée d'espace. — Des connaissances synthétiques *a priori* qui dérivent de l'idée de temps. — Que les idées d'espace et de temps n'ont aucune valeur objective.

Vous savez quelle réforme Kant entreprend dans la métaphysique ; vous savez quel est, pour lui, le véritable but de cette science : ce but, Kant a pris soin de l'établir lui-même, avec une parfaite précision, dans l'Introduction que vous connaissez. En même temps, cette Introduction vous a initiés à plusieurs des principes essentiels et à une partie du langage de la philosophie kantienne. Maintenant donc, vous pouvez me suivre plus rapidement dans l'examen de la *Critique de la raison pure*.

L'objet de la *Critique* est de donner une théorie générale

de tous les éléments purs ou *a priori* qui entrent dans la connaissance humaine. Mais pour que cette théorie soit complète, il ne suffit pas d'énumérer et d'exposer tous les éléments purs *a priori*, il faut encore en apprécier la valeur, absolue ou relative, et déterminer la méthode à suivre pour en faire un usage légitime et régulier. De là dans la *Critique de la raison pure*, deux grandes divisions : l'une, qui comprend la recherche des éléments purs de la connaissance humaine, et que Kant appelle *Doctrine élémentaire* (*Elementarlehre*); l'autre, où on détermine la méthode qu'on doit appliquer à ces éléments pour en former un ensemble philosophiquement ordonné, et qu'il nomme *Méthodologie* (*Methodenlehre*). De ces deux parties de la *Critique*, c'est la doctrine élémentaire qui doit venir en premier lieu. Plusieurs leçons seront même nécessaires pour la mettre dans tout son jour, et vous la faire connaître avec une juste étendue.

Toute connaissance humaine dérive, selon Kant, de deux sources également importantes, mais profondément différentes. Quelles sont ces deux sources, c'est-à-dire ces deux facultés fondamentales? Quelle est la fonction de chacune d'elles? et comment se combinent-elles pour produire la connaissance? Ces deux facultés fondamentales sont la sensibilité (*Sinnlichkeit*) et l'entendement (*Verstand*). La sensibilité est la capacité (*Faehigkeit*) de recevoir des représentations (*Vorstellungen*) des objets, au moyen des impressions ou sensations (*Eindrucke, Empfindungen*) que ces objets produisent en nous. Elle est toute passive : aussi Kant la désigne-t-il

par le nom de *réceptivité* (*receptivitæt*). C'est par la sensibilité que les objets nous sont donnés, ou, en d'autres termes, les représentations immédiates que nous en avons ne peuvent avoir lieu qu'à la condition que ces objets nous aient *affectés* (*afficiren*) d'une certaine manière. Kant appelle aussi les représentations des *intuitions* (*Anschaungen*). L'objet quelconque d'une intuition est une apparence, un phénomène (*Erscheinung*).

Les intuitions sont la base de toute connaissance. « En « dernière analyse, dit Kant, toute connaissance doit, « soit directement, soit indirectement, au moyen de « certains signes, se rapporter aux intuitions, et par « conséquent à la sensibilité. »

Voilà à peu près la théorie de Locke et de Condillac, et la part de la philosophie régnante. Voici celle de la philosophie nouvelle. A côté de la sensibilité, il faut admettre une autre faculté, qui n'est plus seulement la capacité de se représenter les objets, mais le pouvoir de connaître ces objets au moyen des représentations obtenues. Cette nouvelle faculté, c'est l'entendement, lequel est la source des notions ou concepts (*Begriffe*), tout comme la sensibilité est la source des intuitions. L'entendement n'est pas une simple capacité, c'est-à-dire quelque chose de passif; à la différence de la sensibilité, il mérite véritablement le nom de faculté (*Vermægen*). C'est un pouvoir dont le développement est spontané (*spontaneitæt*).

Ainsi Kant admet deux facultés ou propriétés différentes par leurs caractères, différentes par leurs fonctions, et qui toutes deux concourent d'une manière

également importante dans toute connaissance humaine. Cette distinction étant bien établie, il est évident qu'on doit considérer séparément ces deux facultés, et par conséquent distinguer avec soin l'étude de la sensibilité en général ou l'*esthétique*, pour parler grec avec Kant, de l'étude de l'entendement en général, ou de la logique.

Mais n'oubliez pas le but, le véritable but de la *Critique*. Il ne s'agit pas de faire une étude générale de la sensibilité et de l'entendement, de manière à connaître parfaitement tout ce qui se rattache à ces deux facultés. La question est seulement de déterminer les éléments purs ou *a priori* qu'elles peuvent contenir. C'est donc, pour nous servir d'un mot qui vous est connu, c'est sous le point de vue *transcendental* que Kant envisage ici la sensibilité et l'entendement. Aussi l'étude de la première porte-t-elle, dans la Critique de la raison pure, le nom d'*esthétique transcendentale*, et l'étude de l'entendement celui de *logique transcendentale*. L'esthétique transcendentale forme la première partie de la doctrine élémentaire. C'est cette première partie que nous vous proposons de vous faire connaître dans cette leçon.

Mais avant de rechercher quels sont les éléments purs, les principes *a priori* que contient la sensibilité, il faut se demander si de tels éléments peuvent en effet s'y rencontrer. Sont-ils possibles, et comment le sont-ils? C'est là une question préjudicielle, qui est une question de vie ou de mort pour l'esthétique transcendentale.

Or, selon Kant, non-seulement ces éléments ou ces

principes *a priori* sont possibles, mais sans eux la connaissance sensible serait absolument impossible. Rappelez-vous le rôle de la sensibilité dans le système de Kant. La sensibilité est cette capacité que nous avons de recevoir certaines représentations des objets, au moyen des sensations qu'ils produisent en nous; et ces représentations, quel que soit le sens qui nous les fournisse, Kant leur donne toujours le nom d'*intuitions*. Or, dans l'objet quelconque d'une intuition, c'est-à-dire dans un *phénomène*, il faut distinguer deux choses : d'abord tout ce qui est multiple et variable, ou tout ce qui correspond à la sensation; c'est ce que Kant appelle la *matière* du phénomène; puis, ce qui est fixe, ce qui ne change pas, ce qui fait que les diversités des phénomènes peuvent être envisagées d'après certains rapports constants, c'est ce qu'il nomme la *forme* du phénomène. Mais si la matière du phénomène est ce qui correspond à la sensation, ou si, en d'autres termes, elle nous est donnée *a posteriori*, il n'en est pas de même de la forme. Il faut que celle-ci nous soit donnée antérieurement à toute expérience, puisqu'elle en est la condition. Il faut donc qu'elle soit en nous *a priori*, comme la loi ou comme la forme même de la sensibilité. Cette forme de la sensibilité, forme pure, puisqu'elle existe indépendamment de toute sentation, reçoit aussi dans la langue de Kant le nom d'*intuition pure*, par opposition à l'*intuition empirique*, laquelle vient uniquement de la sensation.

Vous comprenez maintenant comment Kant a dû faire entrer dans sa doctrine élémentaire l'examen de la sen-

sibilité, puisqu'elle contient aussi des éléments purs et qui ne dérivent pas de l'expérience. Il s'agit de déterminer ces éléments. Pour cela, il faut séparer de la sensibilité tout ce qui doit être rapporté à l'entendement, afin qu'il n'y ait rien qui n'appartienne essentiellement à la sensibilité, et retrancher aussi tout ce qui appartient à la sensation, de telle sorte qu'il ne reste rien que l'intuition pure ou la simple forme des phénomènes. Tel est le point de vue sous lequel Kant entreprend l'examen de la sensibilité : le résultat général de cet examen, c'est qu'il y a deux formes pures de l'intuition sensible, à savoir, l'espace et le temps.

Considérez ce qu'est l'espace par rapport aux corps. Pouvez-vous vous représenter ceux-ci sans concevoir celui-là? et tous ces objets, si nombreux et si variés, que vous donnent les sens externes, ne les placez-vous pas tous au dehors, dans l'espace? C'est dans l'espace que nous déterminons ou que nous pouvons déterminer leur figure, leur grandeur, et les rapports qui existent entre eux.

Kant rattache aussi la notion du temps à la sensibilité; et il fait du temps comme de l'espace une forme de l'intuition sensible. Pourquoi cela? Est-ce parce que nous nous représentons tous les objets extérieurs dans le temps, de la même manière que nous nous les représentons dans l'espace? En ce sens le temps serait déjà, comme l'espace, une forme de l'intuition sensible. Mais ce ne sont pas seulement les phénomènes extérieurs que nous plaçons dans le temps, nous y plaçons aussi les faits internes, ceux dont la conscience est le théâtre. Il

s'ensuit que le temps n'est pas seulement la forme de l'intuition externe, mais qu'il l'est aussi de l'intuition interne ou de la conscience ; ajoutons même qu'il est d'abord la forme de cette dernière : « Le temps, dit « Kant, est la condition *a priori* de tous les phénomènes « en général, condition immédiate des faits internes et « par cela même condition médiate des phénomènes « externes. » Comment dont Kant regarde-t-il le temps comme une forme de la sensibilité en général? C'est que, selon lui, l'intuition interne, la conscience, rentre aussi dans la sensibilité. Ce point est de la plus haute importance, si on veut bien comprendre la sensibilité telle que Kant l'a entendue, et si on veut s'expliquer comment il a dû regarder le temps comme étant, ainsi que l'espace, une forme de cette faculté.

Quand nous disons que nous avons la conscience de nous-mêmes, cela signifie seulement que nous pouvons saisir ce qui se passe dans notre esprit, tout ce qui constitue notre état intérieur ; mais cela même, qui est l'unique objet de notre intuition interne, nous ne pouvons l'apercevoir qu'autant que nous en sommes affectés (*afficirt*) d'une certaine manière : c'est à cette seule condition que l'aperception de nous-mêmes est possible. Il n'y a donc rien de spontané dans cette aperception ou dans cette intuition. Comme le sens externe, la conscience est une faculté toute passive, c'est une simple réceptivité. Voilà pourquoi Kant la regarde comme faisant partie de la sensibilité, et cette opinion justifie le nom de sens interne (*der innere Sinn*) par lequel il la désigne le plus souvent.

Voici le passage qui renferme cette étrange théorie : « Tout ce qui peut être représenté par le moyen d'un « sens est toujours à ce titre phénomène : d'après cela, « ou bien le sens interne ne peut être admis, ou bien « l'esprit, qui est l'objet de ce sens, doit être représenté « par lui comme phénomène et non pas tel qu'il se ju- « gerait lui-même, si son intuition était spontanée, « c'est-à-dire si elle était intellectuelle... La conscience « de soi-même (aperception) est la représentation sim- « ple du moi ; et si tout ce qu'il y a de divers dans le « sujet nous était donné spontanément dans cette re- « présentation, alors l'intuition interne serait intel- « lectuelle. Mais cette conscience suppose l'aperception « interne de la diversité, laquelle se montre d'abord dans « le sujet, et la manière dont elle est donnée dans l'es- « prit sans spontanéité doit, précisément à cause de « cette absence de spontanéité, s'appeler sensibilité. « Pour que le pouvoir d'avoir conscience de soi-même « saisisse ce qui est dans l'esprit, il faut qu'il en soit « affecté ; c'est à cette seule condition que nous pou- « vons avoir une intuition de nous-mêmes, intuition « dont la forme, existant originairement dans l'esprit, « détermine, par la représentation du temps, la ma- « nière dont la diversité se produit dans l'esprit ; car « celui-ci s'aperçoit lui-même, non pas comme s'il se « représentait immédiatement et spontanément, mais « d'après le mode suivant lequel il est intérieurement « affecté, et par conséquent tel qu'il apparaît à lui- « même et non tel qu'il est. »

Ce passage, embarrassé et assez superficiel malgré

un certain air de profondeur, n'était pas dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, celle de 1781, et se trouve seulement dans la seconde édition de 1787 ; il contient les seules preuves qu'à la réflexion Kant essaya d'apporter de cette étrange prétention, qui semble empruntée au *Traité des sensations*, au système de la sensation transformée, à savoir, que la conscience n'est qu'un mode de la sensibilité[1]. La négligence inconcevable avec laquelle cette prétention est avancée et comme cachée dans un coin de l'esthétique transcendentale, l'a jusqu'ici dérobée à l'attention, tandis qu'elle méritait un examen approfondi ; car elle contient des conséquences énormes ; elle est la racine inaperçue des erreurs de Kant et de celles de ses successeurs. Regardez-y de près, vous ne trouverez dans le passage que nous venons de citer que deux arguments.

1° La conscience suppose une certaine affection, et toute affection se rapporte à la sensibilité. Mais de ce que la conscience est accompagnée d'une affection, s'ensuit-il qu'elle ne soit qu'une affection ? Les jugements du vrai, du bien, du beau, sont presque toujours accompagnés de certains sentiments ou affections qui les enveloppent et les simulent. Cela n'a pas empêché Kant de les considérer en eux-mêmes, et de les rapporter à la raison et non pas à la sensibilité. Il en est de même de la conscience : c'est une aperception intellectuelle en elle-même, quoiqu'elle soit

1 PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leçon IIe, p. 54.

mêlée d'une affection plus ou moins vive; elle a son autorité propre, sa certitude, qui même est la première de toutes les certitudes en date et en importance.

2° La conscience n'est pas spontanée; donc elle n'est pas intellectuelle. Si par spontanéité Kant entendait la volonté, nous admettrions que la conscience est involontaire; mais l'entendement l'est également. L'entendement ne juge pas, à l'aide de telle ou telle catégorie (comme on le verra dans les prochaines leçons), parce qu'il le veut, mais parce qu'il est ainsi fait. Nos jugements ne sont pas volontaires. Kant en conclut-il qu'ils ne sont pas intellectuels et qu'ils se rapportent à la sensibilité? Reste donc que par spontanéité il entende une activité qui, sans être volontaire, ait son principe en elle-même; or, la conscience a cette spontanéité comme l'entendement, comme la raison. Elle est déjà l'entendement et la raison dans leur manifestation primitive; elle se rapporte, non à la sensation qui est aveugle, mais à la faculté de connaître; car elle enferme une connaissance, la connaissance d'un être, de nous-mêmes, c'est-à-dire de ce qui a conscience.

Voilà ce que Descartes avait établi invinciblement. D'un trait de plume, sans aucune discussion, Kant a ôté le ferme fondement de la philosophie moderne, le rempart élevé par Descartes contre le scepticisme. Il est ici le disciple et l'émule de Condillac ; et ce n'est pas merveille qu'après avoir réduit la conscience à la sensibilité, il n'ait pu s'arrêter sur la pente

irrésistible qui entraîne tout sensualisme au scepticisme.

Mais n'anticipons pas les conclusions générales de ces leçons : il doit nous suffire d'avoir discerné et dégagé cette incroyable théorie de la conscience et d'en avoir signalé les conséquences [1]. Reprenons l'analyse de la raison pure.

Le passage important que nous venons de citer nous fait comprendre comment, dans le système de Kant, la conscience, l'intuition de nous-même, est aussi une intuition sensible, et comment le temps, qui est la forme même de cette intuition, est aussi celle de la sensibilité.

L'espace et le temps, voilà donc les deux formes de la sensibilité, ce qui veut dire que nous ne pouvons nous représenter les objets extérieurs autrement que dans l'espace, et tous les objets en général, soit internes, soit externes, autrement que dans le temps. Que l'espace et le temps soient en ce sens les conditions de l'intuition sensible, c'est ce qui est évident et incontestable pour tout le monde. Mais que sont en eux-mêmes l'espace et le temps ? Sont-ce des êtres réels? de véritables substances? Ou bien ne sont-ce que certaines modes, certaines qualités des choses? Et s'il en est ainsi, ces modes sont-ils tels qu'ils ne cesseraient point d'être dans les choses, alors même qu'ils cesseraient d'être aperçus? Ou dépendent-ils uniquement de l'intuition sen-

1 Nous y revenons dans la ve leç., et dans la vi^e, surtout dans le *Résumé*. leç. viiie.

sible, et par conséquent de la constitution du sujet qui les aperçoit? En un mot, l'espace et le temps existent-ils, soit comme substances, soit comme attributs, indépendamment de nous; ou ne sont-ils que de pures formes de notre constitution sensible, sans aucune réalité objective? C'est là, aux yeux de Kant, la question capitale. C'est pour arriver à la résoudre qu'il entreprend l'analyse des idées d'espace et de temps. A la manière dont Kant pose le problème, vous pouvez pressentir la solution qu'il en donne. Nous vous indiquerons tout à l'heure cette solution, mais sans la discuter. En effet, la question dont il s'agit rentre dans la question générale de la réalité de nos connaissances. Or cette question, si grande par elle-même, et que Kant a encore agrandie par la manière originale et approfondie dont il l'a traitée, nous nous proposons de l'examiner plus tard avec toute l'attention qu'elle mérite. Aujourd'hui, nous nous bornerons à vous indiquer l'opinion de Kant sur le point particulier de la réalité objective de l'espace et du temps, après avoir fait connaître les caractères qu'il assigne aux idées d'espace et de temps.

L'idée d'espace est celle dont Kant s'occupe en premier lieu.

Kant divise en deux parties l'exposition qu'il en donne. L'exposition de toute idée est double : elle est ***métaphysique*** et ***transcendantale***. Elle est métaphysique lorsqu'elle montre qu'une idée ne peut être donnée qu'***a priori***; transcendentale, lorsqu'elle montre que cette idée est un principe duquel il est possible de dériver de nouvelles connaissances synthétiques ***a priori***.

Kant commence par l'exposition métaphysique de l'idée d'espace [1].

Il s'agit de savoir si l'idée d'espace est une donnée empirique ou une idée *à priori*. Interrogez l'école sensualiste, demandez-lui d'où vient l'idée d'espace dont elle ne peut nier l'existence dans notre esprit. L'école sensualiste vous répondra sans hésiter qu'elle est, comme toutes les autres, une donnée empirique. Mais une telle réponse peut-elle satisfaire quiconque ne se laisse pas égarer par l'esprit de système? Est-il possible de regarder l'idée d'espace comme une idée dérivant de l'expérience externe? car il ne peut pas être ici question d'une autre expérience. Kant démontre de la manière la plus évidente que cela est impossible. N'est-il pas vrai que nous rapportons certaines sensations à quelque chose d'extérieur, c'est-à-dire à quelque chose qui occupe un lieu de l'espace différent de celui que nous occupons nous-mêmes? N'est-il pas vrai que nous nous représentons les objets extérieurs comme étant juxtaposés, c'est-à-dire en dehors les uns des autres, et par conséquent comme n'étant pas seulement distincts entre eux, mais aussi comme occupant des lieux différents? Eh bien, je vous le demande, tout cela aurait-il lieu, si l'idée d'espace n'était déjà dans notre esprit? Niez l'existence *à priori* de cette idée dans l'esprit, et l'expérience externe

1 Sur l'idée d'espace, voyez PREMIERS ESSAIS, *Analyse de la connaissance sensible* p. 237; DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, 1e leç., p. 27, PHILOSOPHIE SENSUALISTE, 1e leç.; *Locke*, p. 15, IIIe leç.; *Condilliac*, p. 99, etc., PHILOSOPHIE ECOSSAISE, VIIIe leç., p. a 42, etc. Voyez surtout PHILOSOPHIE DE LOCKE, leç. V.

devient impossible. Ainsi, faire venir l'idée d'espace de l'expérience, c'est faire un cercle vicieux, puisque l'expérience suppose cette idée. Il faut donc reconnaître que c'est une idée *à priori*.

Cela paraîtra plus évident encore, si l'on remarque quel est le véritable caractère de l'idée de l'espace : l'idée d'espace est une idée nécessaire. En effet, essayez de supposer que tel objet donné n'existe pas dans l'espace; quelque effort que fasse votre esprit, vous n'y pourrez parvenir; une telle supposition vous est impossible. Au contraire, essayez de supposer qu'aucun objet n'existe dans l'espace : ici nulle difficulté. Ainsi, on peut bien par la pensée anéantir tous les objets contenus dans l'espace, on ne saurait anéantir l'espace qui les contient. Que faut-il conclure de là ? Assurément la conclusion ne sera pas que l'idée d'espace dérive de l'idée du corps, c'est-à-dire de l'expérience externe.

Dira-t-on que l'idée d'espace est une idée collective due à la généralisation, ou ce que les logiciens appellent une notion discursive, parce que l'esprit, pour former une notion de cette espèce, est obligé de comparer les objets et de passer ainsi de l'un à l'autre. Examinons cette hypothèse. Si l'idée d'espace est une idée générale et collective, elle a été formée par la réunion d'un certain nombre d'idées particulières. Or qu'elles peuvent être ces idées particulières, éléments de l'idée générale? Sont-ce les idées de tel et tel espace déterminé ? Mais quand on parle de plusieurs espaces, on n'entend par là rien autre chose sinon les parties d'un seul et même

espace. Bien loin que vous puissiez former l'idée de l'espace de la réunion des idées de toutes ces parties, vous n'avez l'idée de ces parties que parce que vous avez l'idée d'un espace unique. Ces parties sont des limitations que vous établissez dans l'espace, mais qui ne peuvent servir d'éléments pour former l'idée d'espace, puisqu'elles supposent cette idée. Ainsi par cela même que l'espace est un, il est impossible que l'idée que nous en avons soit une idée générale. Il suit de là que l'intuition de l'espace est une intuition *a priori*, et qui sert de fondement à toutes les notions ultérieures que nous nous en formons.

Enfin, et c'est par là que Kant termine son exposition métaphysique, l'espace est infini. Il ne faut pas, comme on le fait trop souvent, confondre l'infini avec l'indéfini. Lorsque vous parlez d'une grandeur infinie, vous parlez d'une grandeur à laquelle vous ne concevez pas de bornes, je dis mieux, à laquelle il implique contradiction que vous puissiez concevoir des bornes. Une grandeur est indéfinie pour vous quand vous ne lui assignez pas de bornes, mais non pas parce qu'elle n'en a réellement point, ni parce que vous ne pouvez lui en concevoir. Les géomètres sont familiers avec cette distinction, et elle est en métaphysique de la plus haute importance. Or la grandeur que Kant attribue à l'espace, c'est la grandeur infinie et non l'indéfinie. En outre, il ne faut pas confondre l'infini réel avec ce qu'on peut appeler l'infini de représentation. Prenons un exemple pour vous faire comprendre la pensée de Kant : la blancheur représente la qualité d'être blanc dans tous les objets

possibles ; elle est donc d'une représentation infinie. Mais ce n'est pas là l'infini réel, celui de l'espace. L'espace n'est pas infini parce qu'on peut l'appliquer presque sans fin et qu'il représente une qualité d'un nombre illimité de corps, mais parce que tous les corps possibles sont renfermée dans son sein. Et c'est parce que l'espace est un infini réel et non un infini de représentation que l'idée que nous en avons ne peut être une idée générale, comme la blancheur, mais bien une intuition *a priori.*

Ici se termine l'exposition métaphysique de l'idée d'espace, et commence l'exposition transcendentale ; elle doit montrer : 1° que des connaissances synthétiques *a priori* dérivent réellement de l'idée d'espace ; 2° que ces connaissances, dont l'idée d'espace établit la possibilité, seraient impossibles dans toute autre supposition.

Quelles sont d'abord les connaissances qui dérivent de la notion d'espace ? Ce sont les propositions de la géométrie. Concevez en effet ce que c'est qu'une ligne, un triangle, un cercle, si vous n'avez l'idée de l'espace ? N'est-ce pas de l'espace, ainsi renfermé entre des lignes droites et des lignes courbes, que le géomètre recherche les propriétés ? Si cette notion ne se trouve pas dans l'esprit humain, il faut rayer la géométrie du nombre des sciences humaines. Si maintenant nous examinons le caractère des propositions géométriques, nous reconnaîtrons par ces caractères mêmes la condition à laquelle elles peuvent dériver de l'idée d'espace. Le caractère de toutes les propositions géométriques, c'est d'être syn-

thétiques et *a priori :* il est impossible de tirer ces propositions de l'expérience soit immédiatement soit médiatement, car elles sont marquées d'un caractère de nécessité absolue. Or, à quelle condition de telles propositions peuvent-elles dériver de l'idée d'espace? C'est à la condition que l'idée d'espace soit elle-même une intuition pure *a priori*, antérieure à toute expérience.

« Comment, se demande Kant, comment peut-il y « avoir dans l'esprit, avant même que les objets se soient « présentés à nous, une intuition interne qui détermine « *a priori* la conception de ces objets? Il faut pour cela « qu'elle soit dans le sujet comme la capacité formelle « d'être affecté par les objets et d'en recevoir par ce « moyen une représentation immédiate, c'est-à-dire « une intuition, et qu'elle ne soit ainsi qu'une forme des « sens externes. »

Telle est l'exposition métaphysique et l'exposition transcendentale de l'idée d'espace. Pour bien saisir l'originalité de cette théorie, il est nécessaire de se rappeler la théorie opposée et en quels efforts s'était consumé le sensualisme pour faire de la notion d'espace une donnée empirique. Écoutons Condillac dans le *Traité des sensations*[1] et dans l'hypothèse célèbre de l'homme statue : « L'idée de l'espace que la statue parcourt devient un modèle d'après lequel elle imagine celui qu'elle n'a point encore parcouru; et lorsqu'elle a une fois imaginé un espace où elle ne s'est point trans-

1 PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leçon III.

portée, elle en imagine plusieurs, les uns hors des autres. Enfin, ne concevant point de bornes au delà desquelles elle puisse cesser d'en imaginer, elle est comme forcée d'en imaginer encore, et elle croit apercevoir l'immensité même. » *Traité des sensations*, p. 1, ch. VII.

D'abord, nous ne savons pas comment la statue, réduite qu'elle est à la pure sensation, peut tirer de là l'idée de l'espace qu'elle parcourt, car c'est déjà une idée d'espace, et il faudrait faire voir comment cette idée admet une pareille origine. Mais passons sur cette difficulté, où succomberait d'abord la théorie, et admettons que la statue ait en effet cette idée: celle-ci devient, selon Condillac, « le modèle d'après lequel la statue « imagine l'espace qu'elle n'a point encore parcouru. » Faites attention à ce mot *imagine*. Qu'est-ce qu'imaginer, je vous prie? C'est se représenter quelque chose sous une image déterminée, sous une certaine forme, sous une certaine grandeur. On se représente les corps qui sont dans l'espace ; on ne peut se représenter l'espace lui-même : on le conçoit. De plus, imaginer est une opération qui tantôt a lieu, tantôt n'a pas lieu, selon certaines conditions. J'imagine en ce moment telle chose que demain je ne pourrai plus imaginer, par une résistance insurmontable de mon imagination occupée ailleurs. Mais la conception de l'espace n'a rien d'arbitraire; elle est nécessaire; elle a lieu en tout temps et dans tous les hommes, dès qu'ils ont la notion de corps.

« Lorsqu'elle (la statue) a une fois imaginé un espace « où elle ne s'est point transportée, elle en imagine plu-

» sieurs, les uns hors des autres. » Puisque Condillac considère ces espaces particuliers comme des choses distinctes, dont l'ensemble forme l'espace, il devait, pour être conséquent, ne voir dans l'espace qu'une généralisation de ce qu'il y a de commun entre les espaces particuliers. Loin de là, Condillac est obligé d'admettre quelque chose qui est distinct de ces espaces partiels et qui les contient. Car, n'est-ce pas ce qu'il reconnaît quand il dit que la statue imagine plusieurs espaces les uns *hors* des autres? Si certains espaces sont *hors* de certains autres, il faut qu'il existe quelque chose où ils soient tous les uns *hors* des autres. Or, que peut être ce quelque chose, sinon l'espace lui-même, l'espace absolu et universel qui contient tous les espaces limités? Ainsi Condillac, après avoir identifié tout l'espace avec certains espaces déterminés, est forcé de placer ces espaces déterminés dans l'espace universel, qu'il avait nié. C'est qu'on ne peut rejeter, quoi qu'on fasse, la conception de l'espace absolu. Condillac ne l'a niée qu'en confondant la conception avec l'imagination, le nécessaire avec l'arbitraire, en niant et affirmant à la fois la même chose.

Il continue : « Enfin, ne concevant plus de bornes, « elle est comme forcée d'en imaginer encore... » Qu'elle est cette contrainte? Est-ce une véritable nécessité, celle dont parle Kant? Mais Condillac ne peut l'admettre, lui qui rapporte l'idée d'espace à l'imagination. C'est donc une nécessité qui n'en est pas une ; et, en effet, Condillac y apporte une restriction (elle est *comme* forcée) qui est la négation même de toute vraie néces-

sité; car la nécessité, comme la liberté, périt tout entière dans la plus légère modification. Mais, alors je vous le demande, que signifient les paroles de Condillac?

Il termine en disant que la statue croit apercevoir l'immensité. D'abord, il ne faudrait pas dire apercevoir, mais concevoir; car on n'aperçoit pas ce qui n'a aucune forme déterminée, aucune limite; on le conçoit. Ensuite ce n'est pas l'immensité que nous concevons, mais l'espace immense; l'immensité est la qualité abstraite de l'espace. Mais peut-on dire que nous croyons concevoir l'espace immense? Avons-nous, oui ou non, la conception d'un espace infini, sans limites? Voilà la question, et non pas si nous croyons ou ne croyons pas avoir cette conception.

Mais revenons à Kant, et faisons connaître son exposition métaphysique et transcendentale de l'idée de temps, comme nous avons fait pour celle d'espace[1].

Comme nous avons l'idée des événements qui paraissent et qui se succèdent, nous avons aussi l'idée du temps dans lequel ils se produisent et ils se succèdent. Cette idée de temps peut-elle s'expliquer par l'expérience? Non, car l'expérience la suppose comme elle suppose l'idée d'espace, et elle ne peut pas s'expliquer sans elle. L'esprit ne pourrait se représenter les choses, ainsi qu'il fait, comme contemporaines ou comme succes-

[1] Sur l'idée du temps, voy. PREMIERS ESSAIS, *de la Durée*, p. 187, etc.; DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, 1re leç., p. 28; PHILOSOPHIE SENSUALISTE, 1re leç. *Locke*, p. 17, etc., lec. III, *Condillac*, p. 97, PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. VIIIe, p. 347, etc., surtout; PHILOSOPHIE DE LOCKE, leç. VI.

sives, s'il n'avait *à priori* l'idée du temps qui les renferme.

Les caractères de l'idée du temps sont absolument les mêmes que ceux de l'idée d'espace. Après avoir développé celle-ci, nous pourrons aller plus vite sur celle-là. L'idée du temps est une idée nécessaire : on peut bien faire abstraction par la pensée de tous les phénomènes qui paraissent dans le temps, il est impossible de faire abstraction du temps lui-même. Comme l'espace, il résiste à tous les efforts de la pensée qui veut l'anéantir. C'est là une nouvelle preuve qui démontre encore que l'idée du temps ne saurait dériver de l'expérience, mais qu'elle est une donnée *à priori*.

Vous avez vu qu'il était impossible de regarder l'idée d'espace comme une idée générale, ou comme une notion discursive : il en est de même de l'idée du temps. En effet, on ne saurait montrer les idées élémentaires ou partielles dont la réunion servirait à former l'idée générale : ces idées ne pourraient être que celles de différentes portions limitées du temps ; mais ces dernières supposent déjà la notion d'un temps unique. Enfin, comme l'espace, le temps est infini ; nous disons infini, et non pas seulement indéfini, c'est-à-dire qu'il répugne de lui concevoir des limites. Ce nouveau caractère établit encore l'impossibilité de regarder la notion de temps comme une idée générale.

Cette exposition, que nous venons de vous présenter, des caractères de l'idée du temps, vous permettra de juger l'opinion de Condillac qui rapporte l'idée du temps à l'imagination. Nous nous bornons à vous indiquer

cette opinion sans nous arrêter à la réfuter [1], et nous passons à l'exposition transcendentale de l'idée du temps.

Il y a un certain nombre de principes qui dérivent de la notion de temps, ceux-ci, par exemple : le temps n'a qu'une dimension, ou encore : des temps différents ne sont pas simultanés, mais successifs. Quel est le caractère propre de ces principes? Ils sont universels et nécessaires. Ils ne peuvent dériver de l'expérience, car l'expérience ne peut nous fournir rien d'universel, rien de nécessaire. Si donc ils viennent de l'idée de temps, il faut que cette idée soit elle-même une intuition pure *à priori*. Elle sert de fondement à celle de changement et à celle du mouvement, lequel n'est autre chose qu'un changement de lieu. Essayez de comprendre le mouvement, si vous n'avez ni l'idée du temps ni l'idée d'espace. Lorsque vous dites d'un certain objet qu'il est mis en mouvement, que d'abord il était ici, puis là, vous ne parlez de cette façon que parce que vous avez l'idée du temps. Or, il y a toute une science qui traite du mouvement et dont les propositions sont, comme celles de la géométrie, synthétiques et *à priori*. La mécanique a pour fondement l'idée du temps, comme la géométrie l'idée d'espace.

Mais vous savez qu'elle est la question dont Kant est surtout préoccupé, et qui lui fait entreprendre l'examen des idées d'espace et de temps. Aussi, après avoir achevé son exposition métaphysique et transcendentale de ces deux idées, il reprend la question qui lui est

[1] Philosophie sensualiste, leç. III[e], etc.

chère; et, quoiqu'il ne fasse que tirer les conséquences des faits précédemment établis, il développe ces conséquences avec beaucoup plus de soin et de complaisance qu'il n'a développé les principes eux-mêmes.

Kant a établi que notre idée des objets extérieurs implique nécessairement l'idée de l'espace qui contient ces objets, et que cette idée doit être en nous antérieurement à toute expérience : en d'autres termes, et pour parler le langage de Kant lui-même, l'intuition de l'espace, qui est la condition subjective de toute intuition externe empirique, est une intuition pure *a priori*. Mais de quel droit voulez-vous passer de cette condition subjective, de cette forme de votre sensibilité, à la réalité objective de l'espace? Vous pouvez bien dire que tous les objets, en tant qu'ils tombent sous vos sens, sont dans l'espace, mais vous n'avez pas le droit d'affirmer que tous les objets, considérés en eux-mêmes, existent dans l'espace, et que l'espace est en lui-même quelque chose de réellement existant. Affirmer que l'espace existe en dehors de nous, c'est transporter à l'objet ce qui n'appartient qu'au sujet, c'est réaliser une pure forme de notre sensibilité. Kant le déclare expressément : « Ce n'est « qu'au point de vue où nous place notre condition hu- « maine que nous pouvons parler d'espace, d'êtres éten- « dus, etc.; que si nous sortons de cette condition sub- « jective qui est la loi de notre nature, alors l'espace ne « signifiera plus rien. » Kant n'accorde donc à l'espace aucune réalité absolue : il ne lui accorde que ce qu'il appelle la *réalité empirique* ou encore l'*idéalité transcendentale* (*empirische Realitæt, transcendentale Idealitæt*),

laquelle n'est autre chose, comme vous venez de le voir, que la négation même de toute vraie réalité, de toute réalité objective.

Qu'avons-nous donc appris relativement au temps? Ceci seulement, que toutes les fois que nous avons l'idée d'un certain phénomène, d'un certain événement, nous plaçons ce phénomène, cet événement dans le temps, et que nous nous représentons toutes choses comme contemporaines ou comme successives. Nous savons encore que l'intuition des phénomènes, qui nous est donnée par le moyen des impressions ou des affections sensibles, se distingue essentiellement de celle du temps, qui est une intuition pure, antérieure à toute représentation empirique et ayant son origine dans le sujet lui-même. Or, que pouvons-nous conclure de là? Nous sommes seulement autorisés à dire que l'idée de temps est la condition formelle *a priori* des phénomènes en général. Comme l'espace, le temps est une pure forme de notre sensibilité : toute la différence consiste en ce que l'espace est seulement la forme de l'intuition externe, tandis que le temps est la forme de toute intuition, soit interne, soit externe. « Le temps, dit Kant, n'est pas quelque chose « qui existe en soi : il n'est pas non plus un mode inhérent « aux choses et qui subsisterait avec elles, alors même « qu'on anéantirait par la pensée toutes les conditions sub- « jectives de la sensibilité. Dans le premier cas, en effet, « il faudrait que le temps fût quelque chose qui existât « réellement sans objet réel; dans le second, il ne pourrait « être saisi *a priori* antérieurement aux choses mêmes. Il « n'est donc qu'une pure forme de la sensibilité. » Pré-

tendre que le temps existe en soi, indépendamment du sujet qui le conçoit, c'est faire une hypothèse, c'est sortir des conditions de la nature humaine pour chercher à saisir ce qu'il ne nous est pas donné d'atteindre. Le temps n'a donc, comme l'espace, qu'une réalité empirique, et non une réalité absolue.

Si nous reconnaissons que Kant a fidèlement exposé les caractères des notions de temps et d'espace, devons-nous adopter aussi les conséquences qu'il a tirées de cette analyse, le scepticisme qui termine l'espèce d'idéalisme subjectif que nous venons de faire connaître? De telles conséquences sont assez graves pour qu'il ne faille ni les approuver ni les rejeter sans un examen sérieux. Nous en retrouverons ailleurs de semblables, et nous les réunirons, plus tard, pour en faire l'objet d'une discussion générale et approfondie.

CINQUIÈME LEÇON

ANALYTIQUE TRANSCENDENTALE.

Sujet de la leçon : analyse de la théorie de Kant sur l'entendement ou de la *logique transcendentale*. — Fonction de l'entendement. — Facultés particulières qu'il suppose : imagination, réminiscence et conscience. — Fausse et contradictoire théorie sur la conscience et l'unité de la conscience. — Division de la logique transcendentale en analytique et en dialectique: objet de l'analytique transcendentale : analyser les éléments purs de l'entendement. — Méthode pour les déterminer : c'est dans l'étude des jugements qu'il faut les chercher. — Les jugements peuvent être envisagés sous quatre points de vue, et dans chacun de ces points de vue on distingue trois sortes de jugements : 1° quantité (généraux, particuliers, singuliers); 2° qualité (affirmatifs, négatifs, limitatifs); 3° relation (catégoriques, hypothétiques, distinctifs); 4° modalité (problématiques, assertoriques, apodictiques). — Les formes des jugements sont les concepts purs ou *a priori*, ou les *catégories* de l'entendement. — Catégories : quantité (totalité, pluralité, unité); qualité (affirmation, négation, limitation); relation (substance et accident, causalité et dépendance, communauté); modalité (possibilité et impossibilité, existence et non-existence, nécessité et contingence). — Sans les catégories l'expérience est impossible : jugement sur Locke et sur Hume. — Jugement sur la liste des catégories d'Aristote. — De l'usage des catégories : du schématisme ou de la condition qui rend possible l'application des concepts aux objets. — Principes qui résultent de cette application. — De la valeur objective des catégories. — Distinction des *phénomènes* et des *noumènes*. — Jugement sur le système de Leibniz. — Quelques observations sur la distinction établie par Kant entre la sensibilité et l'entendement, et sur la liste des catégories.

Nous vous avons fait connaître, dans la dernière leçon, cette partie de la *Critique de la raison pure* que Kant appelle l'*Esthétique transcendentale;* nous allons aborder aujourd'hui la *Logique transcendentale.*

Vous savez que la logique est pour Kant l'étude de l'entendement, et que l'entendement est, avec la sensibilité, l'une des deux grandes sources d'où dérive toute la connaissance humaine.

La sensibilité nous fournit les intuitions, ou certaines représentations des objets, au moyen des sensations que ces objets excitent en nous ; mais ces représentations ne sont que les éléments épars de la connaissance, elles ne sont pas la connaissance elle-même. Pour que celle-ci ait lieu, il faut que nous puissions rassembler et réunir ces éléments en un tout, les ramener à une unité, ou faire de nos intuitions isolées et partielles ce qu'on nomme une idée, une notion, un concept (*Begriffe*) ; il faut, par conséquent, qu'à notre sensibilité, à cette faculté passive au moyen de laquelle nous recevons des intuitions, s'ajoute un pouvoir actif, une véritable faculté, qui s'empare de ces intuitions pour en former un ensemble et produire ainsi une véritable connaissance. Cette nouvelle faculté dont Kant exprime la fonction en disant qu'elle consiste à *penser* (*denken*) les objets dont la sensibilité se borne à nous donner des représentations, c'est l'entendement (*Verstand*). Il n'y a pas de connaissance humaine dans laquelle ne concourent à la fois l'entendement et la sensibilité.

« De ces deux facultés, dit Kant, l'une n'est pas préférable à l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné ; sans l'entendement, nul objet ne serait pensé. Les pensées sans matières sont vides, les intuitions sans concepts sont aveugles. D'après cela, il est tout aussi nécessaire de rendre nos concepts sensibles, c'est-à-dire de les appliquer à l'objet donné par l'intuition, que de rendre nos intuitions intelligibles, c'est-à-dire de leur appliquer les concepts). Ces deux pouvoirs ou capacités ne peuvent pas non plus échanger

» leurs fonctions. L'entendement ne peut rien saisir in-
» tuitivement, et les sens ne peuvent rien penser. C'est
» pourquoi il ne faut pas confondre leurs rôles ; mais
» on doit, si l'on veut rester dans le vrai, les distin-
» guer soigneusement. »

Ce n'est pas tout; si l'on veut avoir une idée exacte de l'entendement dans le système de Kant, il faut savoir aussi quelles sont les facultés particulières que suppose, selon lui, cette faculté fondamentale. La fonction de l'entendement est de ramener à l'unité la variété de nos représentations ou de nos intuitions; mais cette unité, nous ne pourrions l'obtenir, si nous n'avions pas la faculté de rapprocher, de rassembler les diverses parties qui doivent former le tout : cette faculté, c'est l'imagination. Comme vous le voyez, son rôle est d'opérer la réunion, la synthèse sans laquelle l'entendement ne pourrait penser les objets. Mais cette réunion ne se fait pas d'un seul coup, pour ainsi dire; elle se fait successivement. Il faut que je parcoure l'une après l'autre toutes les parties, et pour cela il faut que mon imagination, chaque fois qu'elle passe à une partie nouvelle, reproduise toutes les parties précédentes ; sinon, celles-ci seraient perdues pour moi et la réunion serait impossible. L'imagination est donc, sous ce point de vue, une faculté reproductive; on la nomme la réminiscence. Enfin il ne suffit pas que l'imagination reproduise les diverses parties; pour que cette reproduction soit efficace il faut que nous soyons convaincus intérieurement que ce que reproduit l'imagination est le même que ce qu'elle avait produit d'abord, et cette conviction, c'est la conscience

qui nous la donne. Il y a donc, en résumé, trois facultés, l'imagination, la réminiscence et la conscience, au moyen desquelles l'entendement pense les objets que lui livre la sensibilité.

Ici se présente une contradiction tellement frappante, qu'il est surprenant qu'aucun critique ne l'ait signalée et que Kant lui-même ne l'ait point aperçue. Dans l'esthétique transcendentale [1], la conscience est donnée comme une modification de la sensibilité; et dans le chapitre que nous analysons, elle est donnée comme une des trois facultés qui sont au service de l'entendement. D'abord Kant l'avait jugée incapable de spontanéité et entièrement passive; maintenant il la déclare douée de l'activité spontanée qui caractérise l'entendement. Les deux assertions sont absolument contradictoires. Nous avons vu que le passage de l'esthétique transcendentale qui fait de la conscience une modification de la sensibilité a été ajouté dans la seconde édition. Celui de la logique transcendentale dont nous nous occupons a subi aussi de grands changements d'une édition à l'autre; mais, dans l'une comme dans l'autre édition, Kant rapporte toujours la conscience à l'entendement. C'est toujours la conscience qui produit cette conviction que ce qui est maintenant rappelé par la réminiscence est le même que ce qui était d'abord dans l'esprit, c'est-à-dire que Kant rapporte à la conscience cette synthèse primitive dans laquelle nous est donnée toute proposition, tout jugement. Il y a, dans la se-

[1] Plus haut, p. 71, etc.

conde édition, un paragraphe intitulé : *De l'unité primitivement synthétique de l'aperception,* dont voici la première phrase : « Le *je pense* doit pouvoir accompagner « toutes mes représentations, car autrement quelque « chose serait représenté en moi sans pouvoir être « pensé, c'est-à-dire que la représentation serait impos- « sible, ou du moins qu'elle serait pour moi comme si « elle n'existait pas; » et tout le reste de ce paragraphe (§ 16 de la seconde édition) est consacré à développer cette vérité psychologique, que la diversité des représentations ou intuitions serait non avenue si à cette diversité, qui est l'intuition sensible proprement dite, ne s'ajoutait quelque chose qui donne de l'unité aux intuitions diverses fournies par la sensibilité. L'aperception de la diversité, Kant l'appelle *aperception empirique,* et l'unité qui s'ajoute nécessairement à la diversité pour en faire un objet de l'entendement, cette unité, Kant la rapporte à ce qu'il appelle *aperception pure,* pour la distinguer de l'aperceptiou empirique, ou bien encore *aperception primitive,* « parce qu'elle est cette con- « science de soi-même qui produit le *je pense,* accom- « pagne tous les faits de pensée, et ne peut être précédée « par aucun d'eux, » ou bien encore *unité transcendentale de la conscience,* pour marquer qu'elle est le fondement de la possibilité de la connaissance *a priori.* Cette théorie d'une vérité parfaite subsiste parmi les détours et les obscurités de tout ce paragraphe et du paragraphe suivant, ainsi intitulé : *Le principe de l'unité synthétique de l'aperception est le principe suprême de tout usage de l'entendement.*

Citons encore un certain nombre de phrases essentielles.

« Paragraphe 17 de la seconde édition. L'unité syn-« thétique de l'aperception est le point le plus élevé « auquel on doit rattacher tout usage de l'entendement, « toute la logique, et, d'après elle, la philosophie trans-« cendentale. Il y a plus, cette faculté est l'entendement « lui-même. »

« Toute réunion des représentations exige l'unité de « la conscience. L'unité de la conscience est donc la « seule chose qui constitue le rapport des représenta-« tions à un objet, et par conséquent leur valeur objec-« tive, ce qui fait que ces représentations deviennent « des connaissances. »

« La première connaissance pure de l'entendement, « celle sur laquelle repose tout l'usage qu'on en peut « faire ultérieurement, celle aussi qui est entièrement « indépendante de toutes les conditions de l'intuition « sensible, est le principe de l'unité primitive et syn-« thétique de l'aperception. »

« Toutes mes représentations dans une intuition don-« née quelconque sont soumises à cette condition que « je puisse les rapporter comme miennes à un même « moi identique. »

Après s'être ainsi expliqué, n'est-il pas étonnant que dans le paragraphe 18 de la même édition Kant appelle l'unité de la conscience unité empirique, et cela parce qu'elle lie des représentations ou intuitions ? « Elle « n'est donc, dit-il, qu'un phénomène elle-même, et « elle est entièrement accidentelle. » Ici nous nous ser-

virons de Kant contre Kant lui-même. Ce qu'il y a d'accidentel, ce sont les intuitions, les représentations, les données de la sensibilité; mais l'unité que la conscience y ajoute n'a point le même caractère. Les données de la sensibilité sont empiriques, l'unité de la conscience ne l'est point: la diversité est un phénomène que la conscience apercoit; mais s'ensuit-il que le moi identique, dont Kant vient de nous parler, ce moi dont l'identité et l'unité sont le fond même de la conscience, s'ensuit-il que ce moi identique soit un pur phénomène, parce qu'il nous est donné dans la même aperception que des phénomènes? Si par cela seul que dans l'aperception de conscience interviennent des éléments empiriques, des phénomènes, l'aperception totale est qualifiée d'empirique et de phénoménale, il est à jamais impossible que nous connaissions autre chose que des phénomènes, c'est-à-dire de la diversité, puisque le moi identique ne peut être connu que dans une aperception, que cette aperception, si pure qu'elle puisse être, doit nécessairement contenir quelque élément de diversité. Alors tout est nécessairement empirique; par exemple, l'intuition pure du temps, ou celle de l'espace, que Kant appelle des intuitions *a priori*, deviendraient des intuitions empiriques, parce qu'elles sont liées à des éléments empiriques. Cette nouvelle théorie est la destruction de la théorie générale de la connaissance, qui distingue dans toute connaissance complète et achevée des éléments empiriques et des éléments *a priori*.

Enfin Kant dit ailleurs (*Logique transcendentale*, au

chapitre de la distinction des phénomènes et des noumènes) : « Nous ne nous connaissons nous-mêmes que par « le sens intime, et par conséquent comme phéno- « mènes. »

Puis il se contredit encore sur ce point comme sur les précédents, et on sent combien sa pensée est mal assurée par le grand nombre de passages où il revient sans cesse sur cette idée sans parvenir à l'éclaircir. Dans une addition de la nouvelle édition qui forme le paragraphe 25, après avoir dit : « Nous ne connaissons notre « propre sujet que comme phénomène, et non quant à « ce qu'il est en lui-même, » il s'exprime de la manière suivante : « Au contraire, j'ai la conscience de moi-même « dans la synthèse transcendentale de la diversité des « représentations en général, par conséquent dans l'u- « nité synthétique primitive de l'aperception, non pas « comme je m'apparais ni comme je suis en moi-même; « j'ai seulement conscience que je suis. » Mais que signifie cela? Nous avons seulement conscience que nous sommes, soit; mais à quel titre? à titre d'êtres ou de phénomènes? C'est sur quoi il faut se prononcer. Cette distinction subtile est déjà pourtant une concession au sens commun et à l'opinion de la réalité de notre existence. Voici une déclaration tout autrement décisive, même paragraphe : « Mon existence propre n'est pas un « phénomène, encore bien moins une simple apparence. » *So ist zwar mein eigenes Daseyn nicht Erscheinung, vielweniger blosser Schein.* Rien de plus clair et de plus formel; et pourtant, quelques lignes après, revient la prétention que nous ne sommes que des phénomènes, parce

que la conscience est purement empirique. C'est là le résultat systématique auquel Kant s'arrête, et ce résultat est devenu le fondement de toute la philosophie allemande. C'est par ces assertions, sans aucune démonstration, jetées au milieu d'une théorie entièrement opposée, que l'auteur de la *Critique de la raison pure*, en contredisant ses propres principes, est revenu par un détour à Locke et à Hume, a frayé la route au scepticisme et égaré ses successeurs. Si la conscience est empirique parce qu'elle contient en effet une partie empirique, la psychologie, dont la conscience est l'instrument, doit être considérée comme une étude qui ne peut donner que des connaissances empiriques, ce qui est faux en soi-même, et ce qui contraint ou de se résigner à l'empirisme ou au scepticisme, ou, pour en sortir, pour obtenir autre chose que des phénomènes, d'avoir recours à des hypothèses, à des constructions, à des méthodes indignes de ce nom, et condamnées d'avance par l'Introduction même de la *Critique de la raison pure*. Si le moi identique et un n'est qu'un phénomène, quel est le fond, la substance de ce phénomène ? A-t-il même un fond, une substance? Si on convient que ce phénomène n'a pas de substance, on est parfaitement conséquent, il est vrai; mais on est conséquent jusqu'à l'absurdité, jusqu'au scepticisme le plus absolu. Si on admet qu'il en a une, comment le sait-on? Par quel procédé y parvient-on, en dehors de la conscience? Si ce procédé, quel qu'il soit, tombe sous la conscience, le voilà empirique et incapable de donner rien d'absolu ; s'il ne tombe pas sous la conscience, elle n'en sait rien ;

et qu'en savons-nous alors, et de quel droit en parlons-nous ? Et puis, cette substance à laquelle on arrive d'une si merveilleuse manière, et à travers mille paralogismes, cette substance, quelle est-elle? Nécessairement une substance qui, étant étrangère à toute aperception de conscience afin de n'être pas un phénomène, est un être indéterminé, l'être pur qui peut servir à la fois, dans l'immensité et dans le vide de son indétermination, à toute espèce de phénomène, à l'eau qui coule, au vent qui souffle, à l'insecte qui bourdonne, et à Kant qui réfléchit. Sans doute, dans un sens sublime et vrai, nous ne sommes que des phénomènes, comparés à l'être éternel et absolu, puisque nous ne sommes que des êtres relatifs, dépendants, limités, finis, qui n'ont point en eux-mêmes le principe de leur existence, tout comme la force causatrice dont nous sommes doués suppose elle-même une cause première de laquelle tout est parti, nous comme le reste. Mais, parce que nous ne sommes pas la cause première, nous n'en sommes pas moins des causes réelles : de même, pour n'être point la substance éternelle, nous n'avons pas moins notre part de substantialité. Le moi un et identique est pour nous le sujet permanent de toute connaissance comme de toute intuition ; ce sujet est le fond même de la conscience. Sans l'expérience, il n'y aurait point de sensations, d'intuitions, de représentations, par conséquent pas de conscience ; et, par conséquent encore, le sujet même de la conscience ne nous serait jamais connu. Mais de ce que sans expérience nulle connaissance ne serait possible, s'ensuit-il que toute connaissance soit exclusivement

expérimentale? Nous en appelons à Kant lui-même, dans l'admirable Introduction que nous avons exposée. Parce qu'il y a toujours quelque chose de phénoménal dans la conscience, n'y a-t-il dans la conscience que des phénomènes, et l'unité sur laquelle elle repose n'est-elle pas l'unité d'un être réel qui s'affirme lui-même à titre d'être quand il dit : *je, moi?* Plus tard cet être, apercevant ses limites, s'élèvera jusqu'à une existence supérieure à la sienne; mais d'abord il se connaît comme existant, et se distingue parfaitement de la diversité phénoménale qu'il aperçoit en même temps qu'il s'aperçoit lui-même. Loin que le moi soit un phénomène, il ne se connaît comme moi qu'en se distinguant comme être identique et un des phénomènes divers et mobiles avec lesquels il est en rapport. Ignorer cela, et prétendre sans aucune preuve que l'unité de conscience est empirique, et que le moi, parce qu'il est attesté par la conscience, n'est qu'un phénomène, au sens strict de ce mot, c'est, par une psychologie superficielle, égarer la philosophie dans une voie au bout de laquelle, nous le répétons, est le scepticisme absolu, si on veut être conséquent, ou les chimères et les hypothèses. Nous n'hésitons pas à affirmer que tous les défauts que la voix du bon sens européen reproche à la philosophie allemande contemporaine sont nés de l'assertion de Kant, que nous venons de signaler, et qui se rencontre presque au début de la logique transcendentale, au milieu d'autres assertions contradictoires, et en opposition avec les principes mêmes de l'Introduction.

Mais poursuivons l'analyse de la logique transcendentale.

Nous venons de voir Kant, dans les additions de la seconde édition, abaisser à l'empirisme la logique transcendentale, en qualifiant d'empirique l'unité de conscience sans laquelle l'entendement est incapable de penser aucun de ses objets; et cependant, le but de la logique transcendentale est de déterminer les éléments purs *a priori* que contient l'entendement. Kant doit considérer l'entendement comme il a fait la sensibilité, non pas par rapport à tel ou tel objet, ni dans telle ou telle condition, ni en général dans tous les éléments qui peuvent s'y rencontrer, quelle que soit leur origine; il l'étudie indépendamment de toutes les circonstances accidentelles, et abstraction faite de toute matière et de tout élément empirique. La logique dont il s'agit ici n'est donc pas une logique particulière, car elle ne traite d'aucune espèce d'objets en particulier. Ce n'est pas une logique *appliquée* (*angewandte Logik*), car elle néglige toutes les conditions empiriques sous lesquelles notre entendement peut s'exercer, comme l'influence des sens, le jeu de l'imagination, les lois du souvenir, la puissance de l'habitude, celle de l'inclination, etc. Ce n'est pas non plus une logique générale, car elle n'embrasse pas tous les éléments réels de la connaissance : elle laisse de côté tout ce qu'il peut y avoir d'empirique pour ne considérer que la partie vraiment pure de l'entendement. C'est une logique transcendentale, ou une science qui a pour objet l'entendement pur et qui détermine tous les concepts purs ou *a priori* qu'il renferme.

Mais il ne s'agit pas simplement pour Kant de déterminer ou d'analyser les éléments purs de l'entendement, il veut aussi en constater la valeur objective. Vous retrouvez encore ici cette même question qui préoccupait Kant dans l'esthétique transcendentale : Savons-nous quelque chose des objets en eux-mêmes? De là, dans la logique, deux parties distinctes.

Pour apprécier la puissance légitime de l'entendement, relativement aux choses elles-mêmes, c'est-à-dire sa valeur objective, il faut examiner la nature même ou les conditions de cette faculté; et comme ces conditions sont les principes formels sans lesquels nul objet ne peut jamais être pensé, il faut faire l'analyse de ces principes. Telle est la première partie de la logique que Kant appelle *analytique transcendentale*. D'un autre côté, comme l'esprit de l'homme désire ardemment connaître ce qu'il ne lui est pas donné d'atteindre, et qu'il se laisse trop souvent égarer par des illusions sophistiques, la logique transcendentale, après avoir étudié et reconnu la puissance réelle de l'entendement dans celle des principes sous l'empire desquels il s'exerce, doit lui rappeler les bornes qu'il ne peut franchir, et modérer ses ambitieuses prétentions en lui en montrant la vanité. C'est là l'objet de cette autre partie de la logique transcendentale appelée *dialectique transcendentale*. Il ne faut pas entendre ici le mot dialectique dans le sens où le prenaient les anciens, depuis Aristote. Pour eux, la dialectique n'était que la *logique de l'apparence*, art sophistique de donner à son ignorance la couleur du vrai, et qui permettait d'affirmer ou de nier tout ce

qu'on voulait avec une égale apparence de raison. Le but de la dialectique, dans le système de Kant, est bien différent : elle se propose, non pas de justifier, mais de découvrir aux yeux de la raison les illusions qui peuvent la séduire. Mais il n'est pas encore temps de vous entretenir de la dialectique; cette fois nous n'avons à nous occuper que de l'analytique.

L'analytique transcendentale, en recherchant les éléments purs ou les principes *a priori* qui appartiennent à l'entendement, doit négliger tous les concepts dérivés ou composés pour ne considérer que ceux qui sont véritablement élémentaires; et elle doit s'attacher à donner de ces derniers une liste complète, de telle sorte que les concepts compris dans cette liste embrassent tout le domaine de l'entendement pur. Or vous savez en quoi consistent les concepts : l'entendement s'en sert pour former des jugements. L'entendement est donc aussi la faculté de juger; et, comme toutes ses opérations viennent se résoudre dans le jugement, il suit que, si l'on connaissait toutes les formes, tous les modes de jugements, on connaîtrait aussi toutes les formes de l'entendement. Il faut donc étudier les jugements, et, en faisant abstraction de leur contenu ou de leur matière, rechercher leurs formes élémentaires.

Lorsqu'on se livre à cette recherche, voici les résultats auxquels on arrive.

On peut envisager tous les jugements sous les points de vue de la *quantité*, de la *qualité*, de la *relation* et de la *modalité*.

I. La quantité dans le jugement détermine le plus ou

moins d'extension du sujet. Le sujet peut être ou individuel, ou pluriel, ou universel; de sorte que, considérés sous le point de vue de la *quantité*, les jugements sont ou *généraux*, ou *particuliers*, ou *singuliers*.

II. On envisage un jugement sous le point de vue de la *qualité* lorsque, au lieu de considérer le sujet, on considère l'attribut; lorsque, au lieu d'examiner l'extension du premier, on examine l'extension du second, par rapport à l'autre. Or l'attribut peut être affirmé ou nié du sujet. De là le jugement *affirmatif* et le jugement *négatif*.

Il y a encore d'autres jugements qui à la fois participent et se distinguent des précédents: ce sont les jugements limitatifs. L'âme n'est pas mortelle : ce jugement, négatif quant à l'énoncé, contient en réalité une affirmation ; car en niant de l'âme qu'elle soit mortelle, j'affirme par là même qu'elle fait partie de la classe indéterminée des êtres immortels. Comme tout ce qui est mortel est une partie de l'ensemble des êtres possibles, et que tout ce qui est immortel en est l'autre partie, la proposition en question signifie seulement que l'âme est comprise dans le nombre indéfini des êtres qui restent, lorsque de l'ensemble de tous les êtres on a retranché tous ceux qui sont mortels. Or, en rangeant ainsi l'âme dans cette classe indéfinie d'êtres, on dit bien ce qu'elle n'est pas, on ne dit pas précisément ce qu'elle est, et on est plutôt à l'abri d'une erreur qu'en possession d'une vérité.

III. On envisage le jugement sous le point de vue de la *relation*, lorsqu'on ne se borne pas à considérer l'existence de l'attribut par rapport au sujet, par exemple, si

cet attribut est nié ou affirmé du sujet, mais que l'on examine la nature même du rapport qui lie l'un à l'autre. Envisagé sous ce point de vue, le jugement est ou *catégorique*, ou *hypothétique*, ou *disjonctif*. Il est catégorique lorsque la relation qui existe entre les deux termes est une relation de substance à qualité, c'est-à-dire un rapport d'inhérence; par exemple : Dieu est juste. Dans ce jugement, il n'y a que deux idées, deux concepts, celui de Dieu et celui de la qualité d'être juste. Le jugement est hypothétique lorsque la relation des deux termes est une relation de principe et de conséquence, un rapport de dépendance. Exemple : S'il est une justice parfaite, celui qui persiste dans l'injustice sera puni. Remarquez que dans ce jugement les deux termes ne sont plus seulement deux idées, mais deux jugements ou deux propositions, à savoir : Il est une justice parfaite, celui qui persévère dans l'injustice sera puni. Le jugement ne décide rien sur la vérité intrinsèque de l'une ni de l'autre proposition, il énonce seulement qu'il y a entre elles un rapport de principe à conséquence. Enfin, le jugement est disjonctif lorsqu'il y a entre les différents concepts ou les différentes propositions dont il se compose un rapport de communauté, bien que ces propositions s'excluent les unes les autres. Exemple : Le monde existe ou par hasard, ou par une nécessité intérieure, ou par une cause extérieure. Les trois propositions que contient ce jugement ne sont pas réunies comme dépendant l'une de l'autre, mais comme s'excluant réciproquement. La vérité de chacune d'elles en particulier entraîne la fausseté des deux autres. Mais il y a, entre ces jugements, un

autre rapport que celui d'opposition. Si, pris à part, ils s'excluent les uns les autres, ils se réunissent pour former l'ensemble des hypothèses qui peuvent rendre compte de l'existence du monde; et, sous ce point de vue, ils sont nécessaires l'un à l'autre, et ont entre eux un rapport de communauté.

IV. Enfin, on envisage le jugement sous le point de vue de la *modalité*, lorsqu'on examine le rapport qui existe entre le jugement d'une part et le sujet pensant de l'autre, ou, si vous voulez, la valeur que l'esprit attache au rapport qui unit les termes d'un jugement. On doit distinguer, sous ce point de vue comme sous les précédents, trois sortes de jugements : les jugements *problématiques*, *assertoriques*, *apodictiques*. Les jugements problématiques sont ceux dans lesquels l'affirmation ou la négation est énoncée comme simplement possible; dans les jugements assertoriques, l'une et l'autre sont considérées comme vraies; dans les jugements apodictiques, elles sont regardées comme nécessaires. Aussi les deux jugements, dont la relation constitue le jugement hypothétique, de même que les jugements qui forment le jugement disjonctif, ne sont que problématiques. La proposition déjà énoncée: S'il est une justice parfaite, n'est pas un jugement assertorique, mais bien un jugement sur la vérité duquel on ne se prononce pas, c'est un jugement problématique. Quand je dis : L'homme est doué de raison, je fais un jugement assertorique ; et si je dis : Tout cercle a un centre, un jugement apodictique.

Tels sont, d'après Kant, les quatre points de vue sous

lesquels tous les jugements peuvent être considérés. Or les formes que peut revêtir le jugemeut, abstraction faite de son contenu ou de la matière à laquelle il s'applique, sont des concepts purs ou *a priori*, sans lesquels nous ne pourrions *penser* les objets de l'intuition en général, c'est-à-dire juger. Et comme l'entendement ou la faculté de penser n'est que la faculté de juger, il suit que ces concepts *a priori*, qui rendent possible toute opération de celle-ci, ne sont autre chose que les formes pures de celle-là; et par conséquent, si toutes les formes possibles du jugement nous sont connues, nous sommes assurés aussi de connaître toutes les formes primitives ou tous les concepts *a priori* de l'entendement. Ces concepts *a priori*, Kant leur donne un nom célèbre dans l'histoire de la philosophie, celui qu'Aristote avait donné aux lois de la pensée dont il avait entrepris la classification, à savoir: des *catégories*.

Vous venez de voir de quelle manière Kant arrive à déterminer ces catégories. Avec la table des jugements qui vous a été présentée tout à l'heure, vous pouvez facilement construire celle de toutes les catégories ou de tous les concepts purs de l'entendement.

La quantité, la qualité, la relation, la modalité, voilà quatre points de vue que nous distinguons dans tout jugement, et qui constituent autant de concepts primitifs et fondamentaux, ou de catégories. Supposez que ces concepts ne soient pas en vous *a priori*, pourrez-vous former un jugement quelconque? cela vous sera impossible. Sans doute, ces concepts sans intuitions, sans

une matière à laquelle ils puissent s'appliquer, seraient vides et pour nous comme s'ils n'étaient pas; mais ils ne dérivent pas pour cela des intuitions; car sans eux celles-ci seraient aveugles, et leurs objets ne pourraient être pensés, c'est-à-dire que le jugement n'aurait pas lieu; il faut donc reconnaître que ces concepts existent en nous *a priori*. En outre, de même qu'on chercherait en vain une forme du jugement qui ne rentrât point dans l'une des quatre formes précédemment établies, de même il n'y a pas de concept ou de catégorie qui ne se rattache aux catégories de la quantité, de la qualité, de la relation et de la modalité.

Par rapport à la quantité, les jugements sont *individuels*, *pluriels* ou *généraux*. Ces jugements seraient-ils possibles sans les concepts de l'unité, de la pluralité, de la totalité ? Mais ces concepts ne sont pas des intuitions, car les intuitions représentent immédiatement un objet, et les concepts ne représentent rien. De plus, il y a loin de la simple représentation des éléments divers des choses à la conception qu'il y a un lien entre eux, lequel forme ou une totalité, ou une pluralité, ou une unité. Il faut pour expliquer cette conception admettre que nous possédons *a priori* les concepts purs de la totalité, de la pluralité et de l'unité. Voilà donc trois catégories, qu'évidemment il faut ranger dans la table des concepts purs de l'entendement. C'est de la même manière que les trois sortes de jugements qu'on distingue sous le point de vue de la qualité, sont fondés sur trois concepts purs ou trois catégories qui sont celle de la réalité (jugement

affirmatif), celle de la négation (jugement négatif), et celle de la limitation (jugement limitatif). Nous nous bornons à énumérer les catégories que présentent les jugements qui nous restent à parcourir. La substance et l'accident, la cause et l'effet, la réciprocité ou l'influence réciproque de la cause sur l'effet et de l'effet sur la cause, ce sont là des concepts *a priori*, des formes pures de l'entendement, qui seules rendent possibles nos jugements catégoriques, hypothétiques et disjonctifs. Enfin, les jugements considérés sous le point de vue de la modalité, ou les jugements problématiques, assertoriques et apodictiques, supposent les catégories de la possibilité (avec son contraire, l'impossibilité de l'existence et de la non-existence), de la nécessité et de la contingence.

Toutes ces catégories sont les conditions *a priori* de l'expérience : elles ne peuvent naître et se développer dans l'esprit sans une matière qui leur est fournie par les sens; mais les sens ne les peuvent expliquer, puisque sans elles l'expérience sensible même est impossible. C'est là une vérité que Kant reproche à Locke et à Hume d'avoir méconnue. « Locke, dit-il, parce qu'il rencontrait « dans l'expérience des concepts purs de l'entendement, « les déduisit de l'expérience, poussant en même temps « l'inconséquence jusqu'à entreprendre d'arriver, avec « ce point de départ, à des connaissances qui dépassent « de beaucoup les limites de l'expérience. David Hume « reconnut que, pour avoir le droit de sortir de l'expé- « rience, il fallait accorder à ces concepts une origine « *a priori;* mais il ne put s'expliquer comment l'enten-

« dement doit concevoir nécessairement liés dans un « objet des concepts qui ne sont pas liés dans l'entende- « ment, et il ne lui vint pas dans l'esprit que l'entende- « ment pouvait bien être lui-même, par le moyen de « ces concepts, l'auteur de l'expérience. Aussi se vit-il « obligé d'en appeler à l'habitude, c'est-à-dire à cette « sorte de nécessité subjective que l'esprit se crée « lorsqu'il remarque quelque association fréquente « qu'il finit par regarder à tort comme objective. « Mais il se montre ensuite très conséquent, car il « reconnaît combien il est impossible avec des concepts « et des principes empruntés à une telle origine, de « sortir des limites de l'expérience. Malheureusement « cette origine empirique de nos connaissances que « Locke et Hume se crurent obligés d'admettre, ne peut « se concilier avec l'existence des connaissances scienti- « fiques *a priori*, comme les connaissances des mathé- « matiques pures et de la physique générale, et par con- « séquent elle est réfutée par le fait. Le premier de ces « deux hommes célèbres ouvrit toutes les portes à l'ex- « travagance, parce que l'esprit, une fois qu'il a admis « certains principes, ne se laisse plus arrêter par quel- « ques vagues conseils de modération; le second tomba « complétement dans le scepticisme, lorsqu'il crut avoir « découvert que ce qu'on rapportait à la raison n'est « qu'une pure illusion de la faculté de penser. — Nous « sommes maintenant en état, dit Kant en terminant les « considérations historiques qui précèdent, nous som- « mes en état de rechercher si on peut conduire heu- « reusement la raison humaine entre ces deux écueils,

« et lui fixer des limites, tout en ouvrant un libre champ « à son activité. »

Est-il possible que le même homme qui a fait cette sage critique de Locke et de Hume soit le même qui vient de soutenir que la conscience est une modification de la sensibilité, parce que sans la sensation il n'y aurait pas de conscience, que l'unité de la conscience est empirique et accidentelle, parce qu'elle est liée à des éléments accidentels et empiriques, et que nous ne nous connaissons que comme des phénomènes, parce que le même acte de conscience qui nous révèle notre propre existence contient aussi quelque intuition, quelque phénomène! Après cela, a-t-on bien le droit d'accuser Locke d'inconséquence, et de lui reprocher d'avoir ouvert la porte à l'extravagance (*Schwœrmerei*), quand soi-même on a ouvert la porte à tant de folies; quand, par l'empirisme qu'on avait voulu détruire, et qu'on se retrouve avoir réhabilité presque à son insu, on a mis en péril, avec la réalité du moi, toutes les autres réalités, renouvelé le septicisme, et décrié, comme incapable de donner autre chose que des phenomènes, la méthode même qu'on avait tant recommandée, la seule qui puisse conduire à des résultats sérieux, à savoir, l'étude de l'eprit humain et de ses lois universelles et nécessaires, la psychologie!

Avant d'aller plus loin, énumérons et comptons tous les jugements et toutes les catégories.

Tous les jugements peuvent se renfermer dans le tableau suivant :

1. *Quantité.*	2. *Qualité.*
Généraux.	Affirmatifs
Particuliers.	Négatifs.
Individuels.	Limitatifs.

3. *Relation.*	4. *Modalité.*
Catégoriques.	Problématiques.
Hypothétiques.	Assertoriques.
Disjonctifs.	Apodictiques.

Voici l'ensemble des catégories qui correspondent à ces jugements :

1. *Quantité.*	2. *Qualité.*
Unité.	Réalité.
Pluralité.	Négation.
Totalité.	Limitation.

3. *Relation.*

Substance. — Accident.
Causalité. — Dépendance.
Communauté. — (Réciprocité entre l'agent et le patient.)

4. *Modalité.*

Possibilité. — Impossibilité.
Existence. — Non-existence.
Nécessité. — Contingence.

Cette liste des catégories est complète, selon Kant. Elle renferme tous les concepts purs ou *a priori* au moyen desquels nous pouvons penser les objets; elle épuise tout le domaine de l'entendement.

Cette recherche difficile de toutes les lois de la pensée, Aristote l'avait entreprise avant Kant. Il est curieux de voir comment le philosophe de Kœnigsberg juge le travail de son devancier de Stagyre. « C'était, dit-il, un « dessein digne d'un homme tel qu'Aristote que celui de « rechercher toutes les conceptions fondamentales. Mais « Aristote n'était guidé par aucun principe : il les prit « comme elles se présentaient à son esprit, et il en ras- « sembla d'abord dix, qu'il appela catégories ou *prédi- « caments*. Dans la suite, il crut en avoir encore trouvé « cinq autres; il les ajouta aux précédentes, sous le titre « de *post-prédicaments*. Mais sa liste n'en resta pas moins « imparfaite. En outre, on y rencontra certains modes « qui appartiennent à la sensibilité (*quando*, *ubi*, *situs*, « de même que *prius*, *simul*) ainsi qu'un mode empi- « rique (*motus*), tous modes qui évidemment ne doivent « pas trouver place dans la table des notions primitives « de l'entendement. Il compte même des concepts dé- « rivés (*ratio*, *passio*) au nombre des concepts primi- « tifs, et quelques-uns de ceux-ci ont été complétement « oubliés. »

Nous ne voulons pas défendre ici la liste qu'Aristote a donnée des catégories. Nous sommes loin de penser que le travail que nous a légué ce grand homme soit parfait; mais ce n'est pas moins un commencement admirable, et un des reproches de Kant porte entièrement à faux.

Si la liste d'Aristote contient des catégories qui se rapportent à des données empiriques, comme le mouvement, la situation, etc., c'est qu'Aristote ne cherche pas seulement, comme Kant, les éléments purs de l'entendement, mais tous les éléments que l'entendement emploie, quelle qu'en soit la première origine, dont Aristote ne s'occupe point. Mais la liste proposée par Kant ne laisse-t-elle donc rien à désirer? Remplit-elle toutes les conditions qu'une méthode vraiment scientifique lui imposerait? Nous ne le croyons pas, et nous essayerons tout à l'heure de montrer qu'elle n'est pas à l'abri de la critique. Auparavant il nous faut compléter l'exposition des catégories, en faisant connaître encore quelques points importants de l'analytique transcendentale.

Nous avons déjà remarqué que chacune des quatre catégories principales contient trois membres ou trois catégories particulières. Remarquez maintenant que, dans chaque classe, la troisième présente toujours la synthèse des deux autres. Ainsi qu'est-ce que la totalité, sinon la pluralité considérée comme unité? Qu'est-ce que la limitation, sinon la réalité unie à la négation? La réciprocité, c'est l'action causatrice d'une substance qui détermine une autre action. Enfin la nécessité n'est que l'existence donnée par la possibilité elle-même.

Les catégories sont les lois primitives et fondamentales suivant lesquelles l'entendement, au moyen de l'imagination, de la réminiscence et de la conscience, pense les objets que nous livre l'intuition ou la sensibilité. Supprimez ces objets, et les catégories ne sont plus

que de simples formes logiques. Mais si la fonction des concepts de l'entendement est de s'appliquer aux objets sensibles, il s'agit de savoir d'abord comment et sous quelle condition ils peuvent s'y appliquer en général, et en second lieu quels principes dérivent de leur application aux objets. Voilà deux nouvelles questions qu'il s'agit de résoudre. Commençons par la première.

Nous réunissons nos diverses intuitions sensibles au moyen des concepts de l'entendement, ou, pour parler le langage de Kant, nous les *subsumons* sous les concepts; mais cette *subsumption* suppose quelque moyen terme : comment expliquer sans cela l'application des catégories, c'est-à-dire l'application aux objets sensibles de ce qui ne peut être en aucune manière perçu par les sens? Il faut donc un moyen terme qui, ayant de l'affinité d'un côté avec les catégories et de l'autre avec les objets, rende possible l'application des unes aux autres. Ce moyen terme, qui est tout à la fois intellectuel et sensible, c'est le temps. Le temps est en effet analogue aux catégories en ce que, comme elles, il est *a priori* dans l'esprit, et il est analogue aux objets sensibles en ce qu'il est la condition générale de la sensibilité, la forme que supposent tous les phénomènes. Par là, le temps est le lien des catégories et des phénomènes. Telle est la condition qui permet à l'entendement pur de s'appliquer aux objets sensibles, et sans laquelle les concepts purs ne seraient d'aucun usage. Voilà ce que Kant appelle la forme sensible, le *schème* des concepts intellectuels, et le procédé que suit l'entendement se nomme, relativement à ce *schème*, le *schématisme* de l'entendement pur.

Il ne faut pas confondre le schême avec l'image : le schême est bien, à la vérité, un produit de l'imagination ; mais la synthèse formée par l'imagination n'a, dans ce cas, pour but aucune intuition particulière, et, par conséquent, le schême n'est pas une image. Si, par exemple, je dispose cinq points l'un après l'autre, j'ai une image du nombre cinq; mais, si je conçois un nombre en général, cette pensée me fournit plutôt une méthode, une règle pour me représenter une certaine multiplicité en une image, qu'elle ne me donne cette image même. La représentation de cette règle ou du procédé général à l'aide duquel on peut fournir une image à un concept, est le schême de ce concept[1] Nos concepts sensibles ont pour fondement, non pas des images des choses, mais des schêmes : aucune image d'un triangle quelconque ne pourrait être adéquate au concept d'un triangle en général, car elle n'aurait jamais la généralité du concept, qui s'applique à tous les triangles rectangles, isocèles, etc. Le schême du triangle ne peut exister ailleurs que dans la pensée, et il désigne une règle de la synthèse de l'imagination par rapport aux figures pures dans l'espace. En définitive, il y a cette différence entre le schême et l'image, que l'image ne peut se rapporter à un concept qu'au moyen du schême, et que le schême ne peut jamais être réduit à aucune image. Il y a autant de classes de schêmes que de classes de catégories; nous nous bornerons à en indiquer la liste.

1° Schême de quantité : c'est l'idée de l'addition successive des parties homogènes du temps, c'est la série

du temps, le nombre qui comprend l'un, le plusieurs et le tout.

2° Schême de qualité. Il marque la qualité d'être dans le temps, de ne pas être dans le temps, de passer de l'être au non-être dans le temps; voilà ce qu'expriment les schêmes d'*affirmation*, de *négation*, de *limitation*.

3° Schême de relation. Il indique l'ordre du temps; le schême de la *substance* est la permanence du réel dans le temps; celui de la *cause* consiste dans la succession de la diversité, en tant qu'elle est soumise à une règle, et celui de la *réciprocité* est le rapport simultané des substances.

4° Schême de modalité : c'est la manière d'exister dans le temps, ou la *possibilité*, ou la *nécessité*, ou la *réalité*.

Tels sont les schêmes des concepts purs de l'entendement; seuls ils rendent possible l'application de ces concepts aux objets. Les catégories sans schêmes ne peuvent s'appliquer à aucun objet, et par conséquent sont inutiles. Maintenant recherchons quels principes dérivent de cette application dont nous venons de constater la possibilité : c'est la seconde des questions indiquées. « La table des catégories, dit Kant, nous donne celle des « *principes* qui ne sont autre chose que les règles de « l'usage objectif des catégories. »

Exprimons rapidement ces principes, en commençant par la catégorie de la quantité. Au moyen de cette catégorie, nous concevons les phénomènes comme des grandeurs étendues; nous les concevons comme

composés de parties contenues, soit dans le temps, soit dans l'espace. Il faut remarquer que la conception de la réunion des parties est nécessaire pour que nous ayons celle du tout. Par exemple, je ne puis avoir l'idée d'une ligne, si petite qu'elle soit, sans m'être représenté successivement toutes les parties d'un point à un autre, et les avoir ajoutées l'une à l'autre. C'est de même en ajoutant divers instants que j'arrive à connaître une quantité de temps déterminée. Comme l'étendue et la quantité sont l'objet des mathématiques, Kant appelle les catégories comprises dans la catégorie de la quantité des catégories mathématiques, et le principe que nous obtenons en appliquant cette catégorie aux phénomènes, un principe mathématique.

Les jugements de qualité appliqués aux phénomènes nous font concevoir leur degré d'existence. Le degré de la réalité des phénomènes est une grandeur ou une quantité intensive. Elle diffère de la quantité extensive en ce que celle-ci suppose la réunion de plusieurs unités, tandis qu'elle-même se conçoit toujours comme une certaine unité simple, et ne nous apparaît pas comme continue. Mais s'il est vrai de dire que les jugements dont nous parlons ne nous font pas concevoir les phénomènes comme une quantité continue, cependant ils leur attribuent une certaine quantité, car il y a du plus ou du moins dans la réalité sur laquelle ils prononcent. Aussi Kant appelle-t-il les catégories de la qualité comme celles de la quantité des catégories mathématiques, et le principe de qualité est aussi un principe mathématique. Kant se sert, pour désigner le principe de qualité,

d'une expression que la philosophie moderne doit à la philosophie ancienne (πρόληψις) : il l'appelle *anticipation de l'expérience*, parce que ce principe montre comment on peut connaître *a priori* le degré de la réalité d'un phénomène qui pourtant est donné *a posteriori*, et qu'il anticipe ainsi l'expérience. D'ailleurs Kant ne fait rien moins ici que déterminer la valeur des mathématiques mêmes. En les présentant comme le développement des catégories de quantité et de qualité, il les rattache à l'esprit humain qui leur communique la certitude de ses propres lois.

Kant appelle les principes qui dérivent de l'application des catégories de relation des *analogies de l'expérience*, parce qu'ils ont pour caractère d'établir entre les données de l'expérience certains rapports qui nous servent comme de règles ou de signes pour nous diriger dans l'expérience. En jugeant d'après les catégories de relation, l'esprit prononce que les phénomènes sont de simples apparences sans réalité; que dans leur succession l'existence finit et recommence sans cesse, sans avoir jamais la moindre durée; qu'ils n'existent que dans une substance permanente dont ils représentent les divers états, d'où ils naissent et dans laquelle ils se succèdent : c'est la *première analogie* ou le principe de la permanence des substances. De même l'esprit juge que les phénomènes n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'être, et que tous les changements arrivent suivant la loi de causalité, et c'est la *seconde analogie*. Enfin, et c'est la *troisième analogie* ou le principe de la réciprocité, l'esprit juge que la raison de certains changements d'états qu'une substance

éprouve est dans une autre substance, lorsque ces substances coexistent dans l'espace, en sorte que rien n'est isolé, que tous les phénomènes se subordonnent entre eux, et que le monde n'est pas un composé de matière inerte, mais de forces réelles et vivantes qui sont dans une action réciproque universelle.

Les jugements de modalité nous font concevoir la possibilité, l'existence et la nécessité des choses. Ce sont les trois *postulats* de la modalité. Ils n'ajoutent rien au concept des choses, mais ils montrent seulement la manière dont ce concept est lié en général à la faculté de connaître : de là vient leur nom de *postulats*. La possibilité est simplement ce qui ne contrarie pas les lois de l'entendement. Je puis, par exemple, dit Kant, concevoir que l'homme soit doué d'une faculté particulière par laquelle il puisse prévoir l'avenir autrement que par induction, ou qu'il ait le pouvoir d'entrer en communication de pensées avec les autres hommes, quelque éloignés qu'ils soient ; ce sont là des choses possibles, quoiqu'elles soient loin d'être réelles. La réalité, qui se distingue de la possibilité, se distingue aussi de la nécessité ; elle résulte de l'application des lois de l'entendement à la matière de l'expérience ; et si nous ne partons de l'expérience, si nous ne suivons la liaison empirique des phénomènes, en vain espérons-nous pouvoir deviner ou connaître l'existence de quoi que ce soit. Lorsque, au lieu de prononcer simplement qu'une chose existe, il implique contradiction pour nous de supposer qu'elle n'existe pas, nous avons alors l'idée d'une existence nécessaire. Mais nous ne connaissons pas la nécessité

des choses à titre de substances; nous ne connaissons que la nécessité de certains états par rapport à d'autres états donnés, et cela en vertu des lois de la causalité.

Les jugements de relation et de modalité ne portant pas sur la nature des objets, mais sur les principes de leur existence, Kant appelle les catégories de relation et de modalité des catégories dynamiques. Ces catégories et ces principes, il les oppose aux catégories et aux principes mathématiques : toutes les catégories de l'entendement viennent se ranger en ces deux grandes classes.

Telles sont les lois primitives et fondamentales que Kant assigne à l'entendement; mais quelle confiance accorde-t-il à ces lois relativement à la réalité objective, ou que nous apprennent-elles des choses elles-mêmes? Cette question, que nous vous avons déjà signalée comme la grande question de la philosophie kantienne, Kant se la pose lui-même dans le passage que nous allons mettre sous vos yeux : « Jusqu'ici, dit-il, nous n'avons « pas seulement parcouru le domaine de l'entendement « pur, en examinant avec soin chacune de ses parties ; « nous l'avons mesuré, et nous avons assigné à chaque « chose la place qui lui convient. Mais ce pays est une « île que la nature a renfermée dans des bornes immua- « bles. C'est le pays de la vérité (mot flatteur), environné « d'un vaste et orageux océan, empire de l'illusion, où « plus d'un nuage, plus d'un banc de glace qui disparaît « bientôt, présentent l'image trompeuse d'un pays nou- « veau, et attirent par de vaines apparences le naviga-

« leur vagabond qui croit à chaque instant découvrir des « terres nouvelles et s'engage dans des expéditions « périlleuses auxquelles il ne peut renoncer, mais dont « il n'atteindra jamais le but. Avant de nous hasarder « sur cet océan pour l'explorer dans toute son étendue « et reconnaître s'il y a quelque chose à y espérer, nous « ferons bien de jeter encore une fois les yeux sur la « carte du pays que nous voulons quitter et de nous « demander premièrement si nous ne pourrions pas « ou peut-être même si nous ne devrions pas nous « contenter de ce qu'il nous offre, dans le cas, par « exemple, où il n'y aurait point au delà de terre où « nous pussions nous fixer; et, secondement, quels « sont nos titres à la possession de ce pays, et comment « nous pouvons nous maintenir contre toute prétention « ennemie. »

Ce passage contient deux questions : 1° Pouvons-nous sortir du domaine de l'entendement pur? 2° Si nous nous y renfermons, quelle garantie nous présente-t-il? Ces deux questions sont implicitement résolues par ce qui précède, et la logique aboutit à la même solution que l'esthétique.

Les concepts purs de l'entendement ou les catégories seraient des formes vides, elles seraient comme si elles n'étaient pas, si elles n'avaient une matière à laquelle elles pussent s'appliquer. Cette matière, c'est l'intuition on la sensibilité qui nous la fournit. Mais la sensibilité nous livre-t-elle les objets tels qu'ils existent dans la réalité, c'est-à-dire en eux-mêmes? Nous ne pouvons nous représenter les objets qu'au moyen de certaines

formes, qui sont l'espace et le temps. Or, ces formes n'appartiennent pas aux objets mêmes, elles ne sont que les lois de notre sensibilité. Les objets ne nous apparaissent donc pas tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais sous les formes dont notre sensibilité est obligée de les revêtir pour se les représenter : ainsi représentés, ce ne sont que des phénomènes, et rien de plus. Voilà pour la sensibilité; voici pour l'entendement. S'il faut absolument une matière aux concepts purs de l'entendement ou aux catégories, et si cette matière ne peut être que ce que nous livre la sensibilité, il s'ensuit déjà que l'entendement pur ne peut s'appliquer qu'à des phénomènes, et non aux objets réels; et par cela seul que les catégories n'ont d'autre matière que les données de la sensibilité, l'entendement ne peut atteindre la réalité objective. D'ailleurs, comme la sensibilité ne peut se représenter les objets qu'au moyen de certaines formes qui lui sont propres, et qui sont ses lois et ses conditions subjectives; de même l'entendement a ses formes particulières, sans lesquelles il ne pourrait penser les objets de l'intuition sensible, mais qui, n'étant que les conditions de son exercice, n'ont aucun rapport avec ces objets, tels qu'ils existent en eux-mêmes. Ainsi, pas plus que les formes pures de la sensibilité, les formes pures de l'entendement, ou les catégories, ne peuvent nous donner la réalité objective. Vouloir l'atteindre, en nous appuyant sur ces catégories, c'est sortir des conditions de notre entendement, c'est transporter le subjectif dans l'objectif. Kant, dans l'esthétique, prétendait que nous n'avons pas le droit de dire autre chose, sinon :

Voilà comment nous nous représentons les objets, ou comment ils nous apparaissent. Ici, dans la logique, nous devons aussi nous borner à dire : Voilà comment nous pensons les objets de l'intuition. Toute autre affirmation serait erronée et indigne d'une véritable philosophie.

C'est ainsi que Kant répond à la première des deux questions qu'il s'est posées. Pour la seconde : Quelles sont les garanties que nous offre la logique transcendentale ? Kant est bien aisément affirmatif.

La logique transcendentale, réduite à une simple analyse des concepts purs de l'entendement, peut et doit être dans ces limites une science infaillible : tout en elle doit être établi *a priori* avec une entière certitude. Oui, mais n'oublions pas que cette certitude porte uniquement sur des notions ou concepts, sur des catégories ou des formes logiques, plus ou moins heureusement liées entre elles, mais entièrement vides, sans aucun rapport avec la réalité, et dans une impuissance radicale de donner ni la réalité extérieure, ni même la réalité de notre personne. Au dehors, de purs phénomènes, sans autre vertu que celle de mettre en jeu nos facultés, et ces facultés, condamnées à un développement interne, sans aucune portée objective, tel est le dernier mot de la logique transcendentale.

Complétons cette exposition par celle d'une distinction qui a son importance dans le système de Kant, et qui joue un grand rôle dans la philosophie allemande : la distinction des phénomènes et des noumènes.

Le mot de phénomène suppose quelque chose d'intel-

ligible, un *noumène*, comme dit Kant. Ou bien nous entendons par là une chose qui ne peut être l'objet de notre intuition sensible, sans déterminer comment nous l'apercevons; et nous prenons alors le noumène dans un sens négatif; ou bien nous l'entendons comme l'objet d'une intuition réelle sans être sensible, d'une intuition intellectuelle, et c'est là un sens positif. Lequel des deux est le véritable? Sans doute on ne peut affirmer *a priori* que l'intuition sensible soit la seule manière possible d'apercevoir, et il n'implique pas contradiction qu'un objet nous sòit connu autrement que par les sens. Mais ce n'est là, dit Kant, qu'une possibilité : pour affirmer qu'il existe réellement une intuition autre que l'intuition sensible, une intuition intellectuelle, il faudrait qu'elle tombât sous notre connaissance, et nous n'avons aucune idée d'une pareille faculté. Le noumène ne peut donc recevoir un sens positif, et n'exprime que l'objet indéterminé, non d'une intuition, mais d'une conception, c'est-à-dire une hypothèse de l'entendement.

Arrivé à ce point de la logique transcendentale, Kant fait comparaître devant lui le système de Leibniz, et il entreprend de le juger à la lumière, vraie ou fausse, de sa propre théorie. Parcourant les opinions fondamentales de la philosophie leibnizienne, il en découvre et il en explique le vice au point de vue de la philosophie critique. Nous ne voulons pas abandonner l'exposition de l'analytique transcendentale avant de vous avoir fait connaître ce jugement porté par le philosophe de Kœnigsberg sur son grand compatriote, afin de vous rendre plus frappante la différence qui sépare l'ancienne philo-

sophie allemande, issue du cartésianisme, de la nouvelle philosophie, bien plus voisine, comme on a pu déjà s'en convaincre, de Locke et de Hume que de Descartes et de Leibniz, et, selon l'esprit du dix-huitième siècle, inclinant beaucoup plus au scepticisme qu'au dogmatisme.

Les concepts de l'entendement doivent nécessairement s'appliquer aux objets sensibles, et les objets sensibles ne sont pas autre chose que des phénomènes. C'est là, selon Kant, une vérité que l'on ne peut méconnaître sans tomber dans de graves erreurs. Si, vous renfermant dans le domaine de l'entendement, vous croyez, au moyen des concepts, atteindre les objets mêmes, les choses en soi, vous êtes dupes d'une illusion. Cette illusion vient de ce que vous ignorez le véritable usage, l'usage empirique des concepts de l'entendement, et Kant l'appelle une *amphibolie :* l'amphibolie consiste précisément dans la confusion des deux choses que nous avons distinguées tout à l'heure, les phénomènes et les noumènes. Comment éviter cette confusion? Comment échapper à cette illusion? En sachant reconnaître à quelles sources, à quels *lieux* se rattachent nos idées, et quelle est leur valeur objective. La logique transcendentale, en indiquant ces lieux et en déterminant leur valeur réelle, fournit une sorte de *topique* transcendentale, au moyen de laquelle on peut éviter la confusion dont nous parlions tout à l'heure. D'après cela, vous voyez que la topique transcendentale de Kant se distingue de la topique péripatéticienne autant que la dialectique transcendentale se distingue de la dialectique ordinaire.

C'est pour n'avoir pas connu cette logique que Leibniz, selon Kant, est tombé à chaque pas dans quelque amphibolie.

Son premier tort est d'avoir trop négligé la sensibilité pour ne s'attacher qu'à l'entendement, comme Locke avait trop négligé l'entendement pour ne s'attacher qu'à la sensibilité. Son second tort, et celui-là tient au premier, est d'avoir cru que notre faculté de connaître peut atteindre les choses en soi : erreur dans laquelle il ne serait pas tombé s'il avait vu que les concepts de l'entendement n'ont d'usage et de valeur que dans le monde des sens.

Appliquez cette règle aux points fondamentaux de la philosophie leibnizienne.

Prenez, par exemple, ce principe de Leibniz, d'après lequel des choses, parfaitement semblables et égales entre elles, ne pourraient pas être distinguées et ne seraient qu'une seule et même chose, ou le principe des indiscernables (*principium identitatis indiscernibilium*). Leibniz n'établit ce principe que parce qu'il ne tient pas compte de l'intuition sensible, et qu'il prend les phénomènes pour des choses en soi. Sans doute si nous négligeons la sensibilité et que nous supposions que les choses nous sont connues en elles-mêmes, le principe est valable, et dans cette supposition une goutte d'eau ne se distinguera pas d'une autre goutte d'eau, si le concept de la première est identique au concept de la seconde, c'est-à-dire si elles n'ont ni qualité ni quantité différentes. Mais la goutte d'eau n'est pas un pur objet de l'entendement; c'est sa condition, comme c'est la condition de

tous les objets que nous connaissons, d'être dans l'espace : c'est un phénomène. Or, comme les parties de l'espace sont extérieures les unes aux autres, les objets qui sont dans l'espace, si étroite que soit d'ailleurs leur ressemblance, se distinguent au moins en ce qu'ils occupent des lieux différents. La loi de Leibniz n'est donc pas une loi de la nature ; si Leibniz l'impose aux phénomènes, c'est qu'il les prend pour des objets en soi, pour des noumènes, c'est qu'il ignore les conditions de l'intuition sensible.

Kant examine ensuite une proposition que Leibniz, dit-il, n'a pas proclamée nouvelle, mais dont il s'est servi et que ses successeurs ont fort célébrée : c'est que les réalités ne répugnent jamais entre elles. C'est sur ce principe qu'est fondée la théorie du mal dans la Théodicée. Si le bien existe réellement dans le monde, le mal ne peut avoir une existence réelle, car ces deux réalités répugneraient. Comment Leibniz expliquera-t-il donc le mal ? Il en fait une négation : le mal n'est qu'une conséquence de la nature finie et limitée des créatures. Ainsi entendu, le mal peut exister dans le monde avec le bien. Mais le principe sur lequel Leibniz s'appuie n'a qu'une valeur logique. Oui, si vous considérez les réalités logiquement, c'est-à-dire comme de simples affirmations de l'esprit, vous ne pouvez réunir dans un même sujet des qualités qui s'excluent ; mais si vous sortez de l'ordre logique pour entrer dans l'ordre de la sensibilité, dans le monde des phénomènes, là vous rencontrerez des réalités qui se repoussent et se combattent : ainsi la mécanique vous montrera des forces

opposées partant d'un même point, et vous trouverez partout la douleur à côté du plaisir.

Les mêmes considérations sont encore applicables aux principes de la monadologie : le fondement de cette théorie est toujours la confusion de la sensibilité et de l'entendement, des phénomènes et des noumènes.

Lorsque vous considérez les substances comme des phénomènes tombant dans l'espace, leurs déterminations ne sont que des relations produites par la loi de l'action réciproque des substances ; lorsque vous les considérez au contraire comme objets de l'entendement pur, et qu'elles échappent ainsi à la condition de l'espace, dès lors leurs modifications n'ont plus aucun rapport aux autres substances ; dès lors aussi toute composition disparaît : la substance est simple, et ses modifications viennent du jeu même des forces internes qui modifient sans cesse son état. Mais quelles peuvent être ces modifications ? celles-là mêmes que nous atteste le sens intime, des représentations. Voilà le système des monades. Chaque monade est un sujet simple, doué de la faculté représentative. L'harmonie préétablie est une conséquence de ce système. Si toutes les modifications internes des substances sont des représentations, les monades ne sont actives qu'en elles-mêmes, et par conséquent elles n'ont pas d'influence les unes sur les autres. Comment donc aura lieu le commerce des substances ? Il faut reconnaître une nouvelle substance qui établisse la correspondance des différents états des diverses substances ; et cette substance, qui est Dieu, n'intervient pas à chaque instant et dans chaque

cas particulier, comme dans le système des causes occasionnelles, mais elle a fixé une fois pour toutes les lois générales d'après lesquelles les substances se correspondent.

Enfin Kant explique l'opinion de Leibniz sur le temps et l'espace, et par quelle illusion il a pris l'espace et le temps pour des rapports réels de coexistence et de succession dans les monades ou dans les états des monades, faute d'avoir vu que ce qu'il attribue aux choses n'est que la forme que notre sensibilité leur prête.

En comparant Leibniz à Locke, Kant porte sur l'un et sur l'autre ce jugement célèbre : « Leibniz, dit-il, « intellectualise les phénomènes sensibles, et Locke sen- « sualise les concepts de l'entendement. »

Tels sont les principaux résultats de l'analytique transcendentale. Nous ajournons à dessein toute discussion sur la valeur objective des catégories de l'entendement, comme nous l'avons fait pour celle des formes de la sensibilité, car le système de Kant est là tout entier, et le moment d'apprécier ce système dans son ensemble et dans ses conclusions dernières n'est pas venu : il nous faut d'abord le bien connaître ; mais il y a ici trois points importants, sur lesquels nous pouvons déjà présenter de brèves observations : 1° la distinction de la sensibilité et de l'entendement ; 2° l'omission de toute autre activité que celle de l'entendement ; 3° la liste des catégories.

Assurément, il y a une distinction profonde entre la sensibilité et l'entendement, si on regarde la première

comme la faculté que nous avons de recevoir ou d'éprouver des sensations, et la seconde comme la faculté de connaître et de penser en général. Mais, pour Kant, la sensibilité est quelque chose de plus; car il lui rapporte les idées de l'espace et du temps, dont il fait les formes mêmes de cette faculté. Or il est bien vrai que, sans ces idées, toute représentation des objets des sens est impossible; mais s'ensuit-il que ces idées appartiennent à la sensibilité? En vain dira-t-on que la sensibilité ne peut s'exercer sans ces idées; on n'établit point par là que la faculté qui nous donne les idées universelles et nécessaires de l'espace et du temps est, en effet, différente de la faculté à laquelle nous devons les autres idées universelles et nécessaires, celles de cause et de substance, par exemple. La même observation reviendra plus tard, lorsque nous verrons Kant distinguer la raison de l'entendement, comme il distingue ici l'entendement de la sensibilité. La gloire de Kant est d'avoir cherché à déterminer tous les éléments *a priori* de la connaissance humaine; mais en distinguant, comme il fait, les formes pures de la sensibilité, les concepts de l'entendement et les idées de la raison, il sépare à tort ce qui devrait être réuni, et rapporte à une seule et même faculté, à savoir, la faculté de connaître, cette faculté qui rend possible la connaissance sensible, en fournissant, par la vertu qui lui est propre, les idées tout à fait intellectuelles de l'espace et du temps, pour recueillir et ordonner les intuitions de la sensibilité, et qui plus tard rend possible toute la connaissance humaine, à l'aide des catégories et des idées qui se développent

successivement à mesure qu'elle se développe elle-même.

Voilà un premier vice de la doctrine de Kant. En outre, Kant a eu tort de ne voir l'activité que dans l'entendement. En effet, la sensibilité, pour porter toutes les notions que Kant lui attribue, doit contenir déjà un élément actif, ou du moins elle suppose l'intervention d'un élément différent d'elle, et qui n'est pas non plus l'entendement, mais l'activité même, la volonté, la volonté libre, à des degrés divers. Kant n'a pas même soupçonné cet élément essentiel. Et pourtant, sans l'intervention de l'activité, la sensation serait comme si elle n'était pas. D'où vient que, dans les mêmes circonstances, tantôt l'esprit connaît et tantôt ne connaît pas le même phénomène? Je viens de regarder un objet : en ce moment, cet objet est encore là, devant mes yeux, et mes yeux sont encore ouverts; d'où vient que je ne l'aperçois plus? Toutes les conditions extérieures sont les mêmes, mais mon esprit a retiré au phénomène l'attention qu'il lui accordait tout à l'heure; la sensation passe inaperçue, elle n'arrive point à la conscience. L'être purement passif ne se sait pas et ne peut pas se savoir ni soi ni rien autre chose. L'omission de l'activité volontaire et libre, dans le développement de la connaissance, est une lacune immense dans la métaphysique kantienne. Sans doute Kant comblera cette lacune dans sa morale, et c'est là, il est vrai, que l'activité volontaire et libre éclate particulièrement; mais elle n'est dans la morale que parce qu'elle est déjà dans la métaphysique. Ces classifications de la science humaine n'enchaînent pas la réalité. Presque

toutes nos facultés entrent ensemble en exercice et n'attendent pas la permission d'une classification arbitraire. L'application morale de nos facultés leur donne un développement spécial très-remarquable, elle ne les crée pas. Mais n'anticipons pas sur l'importante discussion qu'un jour cette question soulèvera. On voit déjà, par les observations critiques mêlées à notre exposition, de combien de défauts graves la psychologie kantienne est parsemée : ici l'omission de l'élément actif par excellence; là, l'attribution à la sensibilité de notions qui appartiennent à l'entendement seul, bien qu'elles s'appliquent à des données sensibles; la confusion de la conscience et de la sensibilité; par là l'affaiblissement ou plutôt la destruction de l'autorité légitime de la conscience, et la prédominance de la sensibilité dans ce système en apparence si idéaliste.

Nous arrivons au dernier point que nous nous sommes proposé d'examiner, la liste des catégories. Nous ne cherchons plus si Kant a eu tort ou raison de séparer de ces catégories les formes pures de la sensibilité : nous prenons la liste des idées que Kant appelle les concepts purs de l'entendement, et nous nous demandons si toutes ces idées sont en effet essentiellement différentes entre elles, si elles sont irréductibles. Or il n'est pas besoin d'un long examen pour voir s'effacer les lignes si tranchées des classifications de Kant. Nous ne choisissons pas, nous prenons au hasard. D'abord l'affirmation et la négation sont-elles deux catégories essentiellement différentes? Nier, c'est affirmer qu'une chose n'est pas; la grammaire et la logique en conviennent également.

Toutes les fois que l'esprit juge et prononce pour ou contre, son jugement se traduit par une affirmation. Quant à la limitation, Kant essaye vainement de la séparer des deux autres catégories. Voici la raison sur laquelle il se fonde : selon lui, quand je dis, l'âme n'est pas mortelle, cette proposition signifie simplement que je place l'âme dans le nombre indéfini des êtres qui subsistent, lorsque j'en ai séparé ceux qui sont mortels; mais cette proposition n'ajoute rien à notre connaissance de l'âme. Kant ici se fait évidemment illusion ; emporté par le désir de conserver la parfaite symétrie de ses catégories, il ne voit pas ou ne veut pas voir que ces deux propositions : l'âme n'est pas mortelle, l'âme est immortelle, sont, au fond, absolument identiques. Il y a donc dans les catégories de qualité une réduction à faire, et notre examen ne laisse subsister que le jugement d'affirmation.

De même, dans les catégories de relation, la cause et la réciprocité sont une seule et même chose. La cause, c'est l'action productrice ; dans la réciprocité, il y a l'action productrice encore sous la forme de la réaction; mais l'action et la réaction ne se distinguent pas essentiellement ; c'est toujours de l'action. Dans l'un et l'autre cas, il n'y a qu'une seule catégorie, une seule notion, la notion de cause : ce qu'il y a de différent, c'est la différence de ses applications.

Substance et existence, voilà encore deux notions distinctes dans la liste de Kant, l'une attribuée à la relation, l'autre à la modalité, et qui cependant sont réductibles l'une à l'autre. Toute substance, tout sujet

d'inhérence, si ce n'est pas une abstraction, possède l'existence, et tout ce qui existe réellement est substance. Il n'y a rien de plus dans l'une de ces conceptions que dans l'autre[1].

Nous ne voulons pas poursuivre cet examen ; ce que nous venons de dire suffit pour montrer que, s'il y avait quelque chose à faire après Aristote, relativement à la réduction des lois de la pensée, il y a encore quelque chose, il ya beaucoup à faire après Kant lui-même.

1 Voyez PREMIERS ESSAIS, cours de 1816, *passim*.

SIXIÈME LEÇON

DIALECTIQUE TRANSCENDENTALE.

Sujet de la leçon : analyse de la théorie de Kant sur la *raison* ou de la *dialectique transcendentale*. — Fonction de la raison : elle arrive au moyen du raisonnement aux *idées*. — Jugement sur la théorie des *idées* de Platon. — Kant a-t-il raison de distinguer la *raison* de l'*entendement?* — Trois principes inconditionnels et absolus ou trois idées : le moi, le monde, Dieu. — De la valeur objective de la raison : but de la dialectique transcendentale. — Le moi : *paralogismes* de la psychologie rationnelle. — Réponse à Kant. — Le monde : des quatre *antinomies* de la raison pure. — Exposition et solution de ces antimonies. — Réponse à Kant. — Dieu, *idéal* de la raison pure. Trois sortes de preuves : *Physico-théologique, cosmologique, ontologique*. — Examen de ces preuves. — Réponse à Kant. — Du seul usage légitime, selon Kant, des idées de la raison pure.

La sensibilité et l'entendement ne constituent pas la connaissance humaine tout entière : elles la commencent, mais elles ne l'achèvent pas; il faut admettre une troisième faculté, qui, la prenant au point où la sensibilité et l'entendement l'ont laissée, la conduit en quelque sorte à son dernier terme. C'est de cette troisième faculté, désignée par Kant sous le nom de raison (*Vernunft*), que nous vous entretiendrons aujourd'hui.

D'abord qu'elle est, d'une manière bien précise, la fonction de cette nouvelle faculté? La dernière leçon vous a fait connaître le rôle de l'entendement, et comment l'entendement continue l'œuvre de la sensibilité : il s'agit maintenant de savoir comment la raison conti-

nue l'œuvre de l'entendement, et termine ce que les deux autres facultés ont commencé. La fonction de l'entendement est de ramener à une certaine unité, au moyen de ses concepts, les représentations que la sensibilité lui fournit partielles et isolées; mais ces unités mêmes, produits de l'entendement, ne restent pas dans notre esprit sans aucun lien qui les unisse : elles forment à leur tour un tout systématique, dernier terme auquel nous puissions nous élever, et au delà duquel nous ne concevons plus rien. Or cette réunion suppose une faculté supérieure à l'entendement, comme l'unité de nos diverses représentations suppose une faculté supérieure à la sensibilité : cette faculté, qui couronne pour ainsi dire la connaissance, est la raison. Comme l'entendement ne peut réunir les intuitions de la sensibilité qu'au moyen de ses concepts, de même la raison ne peut agir sur les produits de l'entendement, pour les ramener à l'unité, qu'au moyen de certains principes qui sont en elles *a priori*, et qui sont à cette faculté ce que l'espace et le temps sont à la sensibilité, ce que les concepts purs sont à l'entendement. La logique transcendentale comprend aussi l'étude de la raison, et de la raison pure; elle recherche ces principes ou ces formes de la raison, afin d'en déterminer la valeur objective. Commençons donc par nous faire une idée exacte et complète de la raison dans le système de Kant.

Vous avez vu que l'entendement peut être défini la faculté de juger; la raison peut être définie la faculté de raisonner. C'est elle qui d'un certain principe déduit une certaine conséquence, et conclut de l'un à l'autre,

au moyen d'un troisième terme qui montre que la conséquence est en effet renfermée dans le principe. Prenons, par exemple, cette vérité : Caïus est mortel : cette vérité, je puis l'acquérir avec le secours de l'expérience et de l'entendement ; mais je puis y arriver aussi d'une autre manière, en rapportant l'idée individuelle de Caïus à une idée plus générale qui la renferme, à savoir, celle d'homme ; puis m'étant élevé à cette vérité plus générale que tous les hommes sont mortels, je puis affirmer cette vérité particulière : Caïus est mortel. Ce second procédé n'appartient plus à l'entendement, il est le propre du raisonnement. Mais il ne suffit pas à la raison d'avoir ainsi fondé une vérité particulière sur une vérité plus générale, et d'avoir trouvé dans celle-ci la condition de celle-là ; elle cherche un principe qui soit la condition de tous les autres, sans que lui-même dépende d'aucune condition supérieure, et, pour y arriver, elle remonte de généralité en généralité, ou de condition en condition, jusqu'à ce qu'elle ait atteint l'absolu ou l'inconditionnel. L'absolu, l'inconditionnel, voilà le principe auquel en toutes choses, dans tous les ordres de la connaissance, elle aspire et s'arrête ; et ce principe est un concept rationnel qui établit parmi les produits de l'entendement cette unité systématique dont nous parlions tout à l'heure. C'est en cherchant l'inconditionnel ou l'absolu que la raison arrive à ces principes primitifs et fondamentaux que poursuit la logique transcendentale. Ces principes ou ces concepts rationnels, Kant leur donne un nom particulier pour les bien séparer des concepts de l'entendement ; et comme, pour distinguer

ceux-ci, il a emprunté au langage d'Aristote le mot de catégorie, pour désigner ceux-là il emprunte au langage de Platon le mot d'idée (*Idee*). Si le philosophe allemand se sert ici d'un terme consacré par la philosophie platonicienne, c'est qu'il reconnaît qu'il y a en effet quelque chose de commun entre sa théorie des concepts rationnels et la théorie platonicienne des idées, malgré toutes les différences qui les séparent. « Platon, dit-il, « se servit du mot Idée pour désigner quelque chose « qui ne vient pas des sens, et qui même s'élève bien « au-dessus des concepts de l'entendement dont Aris- « tote s'est occupé, puisqu'il ne peut jamais rien se ren- « contrer dans l'expérience qui y corresponde. Les idées « sont pour Platon les archétypes des choses, et non « pas seulement, comme les catégories, les clefs de « toute expérience possible. Suivant lui, elles décou- « lent de la raison suprême pour devenir le partage de « la raison humaine ; mais celle-ci ne se trouve plus « maintenant dans son état originel, de sorte qu'elle a « beaucoup de peine à rappeler, au moyen de la rémi- « niscence (c'est-à-dire de la philosophie), ces ancien- « nes Idées, devenues aujourd'hui si obscures. . . . . . « Platon vit très-bien que notre faculté de connaître « éprouve un besoin beaucoup plus élevé que celui d'é- « peler des phénomènes dans une unité synthétique pour « pouvoir les lire comme expérience ; que notre raison « s'élève naturellement à des connaissances trop hautes « pour qu'elles puissent correspondre à des objets d'ex- « périence, mais qui n'en ont pas moins leur réalité, et « qui ne sont pas de pures chimères. »

Kant ne se borne pas à ces remarquables paroles sur Platon[1]. Après avoir défini le sens du mot *idée* dans le système platonicien et marqué le fondement de ce système ; comme Montesquieu, rencontrant Alexandre, s'y attache et dit : Parlons-en tout à notre aise (*Esprit des lois*, liv. X, chap. 13), ainsi Kant, une fois en commerce avec l'auteur de la théorie des idées, ne consent pas à le quitter si vite, et se complaît à l'envisager sous ses différentes faces. Suivons-le dans cette heureuse digression.

« C'est surtout, dit Kant, dans l'ordre moral que Pla-« ton trouva les Idées : l'ordre moral repose sur la li-« berté, et la liberté est soumise à des lois qui sont « proprement un produit de la raison. Celui qui vou-« drait tirer l'idée de la vertu de l'expérience, et donner « pour modèle ce qui peut à peine servir d'exemple à « une application importante, ainsi que plusieurs l'ont « fait, celui-là ferait de la vertu je ne sais quoi d'équi-« voque, variable suivant les temps et les circonstances, « et incapable de fonder aucune règle. Chacun voit au « contraire que, si on lui propose quelqu'un comme « un modèle de vertu, il trouve en lui-même le vé-« ritable type auquel il compare le modèle proposé « pour l'apprécier en conséquence. Or ce type, c'est « précisément l'idée de la vertu : tous les objets de l'ex-« périence pourront bien servir d'exemples pour mon-« trer que ce qu'exige la raison est possible, jusqu'à un

1 Voyez sur Platon et la théorie des Idées, DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, leç. IVe, *Dieu, principe des principes*, et PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. IXe.

« certain point, dans la pratique ; mais l'archétype lui-« même n'est pas là. De ce qu'un homme n'agit jamais « d'une manière parfaitement adéquate à l'idée pure « que nous avons de la vertu, il ne suit pas que cette « idée soit quelque chose de chimérique ; car c'est seu-« lement à l'aide de cette idée que tous nos jugements « sur la valeur morale des actions sont possibles : par « conséquent, elle est le fondement nécessaire de tout « perfectionnement moral, autant du moins que le per-« mettent les obstacles que présente la nature humaine « et dont la force est indéterminable.

« La République de Platon est devenue proverbiale « pour exprimer une perfection imaginaire, qui ne peut « exister que dans le cerveau d'un penseur désœuvré ; « et Brucker trouve ridicule que le philosophe ait avancé « que jamais un prince ne gouvernera bien, s'il n'est pé-« nétré de la théorie des idées. Mais, au lieu de négliger « comme inutile la pensée de Platon, sous ce très mi-« sérable et très honteux prétexte qu'il est impossible « de la réaliser, ne vaudrait-il pas mieux la développer, « et, par de nouveaux efforts, la tirer de l'obscurité où « cet excellent génie l'a laissée ?

« Une constitution qui a pour but d'établir la plus « grande liberté humaine possible, suivant des lois qui « font que la liberté de chacun peut subsister avec celle « des autres (il ne s'agit pas ici de la plus grande félicité « possible, puisqu'elle serait une conséquence naturelle « de cette constitution), une telle constitution est au « moins une idée nécessaire qui doit servir de fonde-« ment non-seulement au plan primitif d'une constitu-

« tion civile, mais aussi à toutes les lois, et où il faut, « dès le début, faire abstraction de tous les obstacles « présents, qui viennent peut-être bien moins inévita- « blement de la nature humaine que de l'oubli des vé- « ritables idées dans la législation. Il ne peut rien y « avoir de plus honteux et de plus indigne d'un philo- « sophe que d'en appeler grossièrement à une expé- « rience soi-disant contraire à ces idées; car, que serait « cette expérience, si les institutions dont on parle « avaient été établies en temps opportun, conformément « aux Idées, et si à leur place des idées grossières, pré- « cisément parce qu'elles dérivaient de l'expérience, « n'avaient rendu tout bon dessein inutile?

« Plus la législation et le gouvernement seront d'ac- « cord avec les Idées, plus sans contredit les peines se- « ront rares, et il est tout à fait raisonnable d'affirmer, « comme Platon, que dans une constitution parfaite les « peines ne seraient plus nécessaires. Quoiqu'il ne doive « jamais arriver que les peines deviennent inutiles, il « n'en faut pas moins reconnaître qu'il est juste de pro- « poser pour type ce *maximum*, afin que les constitu- « tions civiles, en s'y conformant, approchent de plus en « plus de la perfection. Personne ne peut déterminer le « degré auquel doit s'arrêter l'humanité, ni fixer la dis- « tance qui doit exister nécessairement entre l'Idée et sa « réalisation; car la liberté humaine peut dépasser toutes « les bornes qu'on lui assigne. »

« Mais ce n'est pas seulement dans l'ordre moral, là « où la raison humaine montre une véritable puissance « et où les Idées sont des causes (des actions et de leurs

« objets); c'est aussi dans l'ordre de la nature que Pla-« ton vit avec raison des preuves évidentes que les Idées « sont le fond de toute chose. Une plante, un animal, « l'ordre régulier du monde, apparemment aussi l'ordre « tout entier de la nature, prouvent clairement que tout « cela n'est possible qu'en vertu des Idées; qu'à la vé-« rité nul individu, considéré dans les conditions parti-« culières de son existence, n'est trouvé conforme à « l'idée de la plus grande perfection de son espèce, de « même que nul homme n'est parfaitement conforme à « l'idée de l'humanité que nous portons dans notre âme « comme un type; mais que ces Idées sont déterminées « dans l'entendement suprême d'une manière im-« muable, éternelle; qu'elles sont les causes primor-« diales des choses, et qu'il n'y a que l'ensemble de « celles-ci dans l'univers qui leur soit parfaitement « adéquat. »

Kant proclame donc la théorie des Idées très digne d'estime même dans l'ordre de la nature. « Mais, dit-il, « pour ce qui est des principes de la morale, de la légis-« lation et de la religion, où les Idées rendent seules « possible l'expérience, c'est-à-dire l'appréciation du « bien, sans y être jamais parfaitement exprimées, Pla-« ton a un mérite qui lui est particulier, et qu'on ne « méconnaît que parce qu'on juge d'après des règles « empiriques, dont la valeur, comme principes, doit « s'évanouir devant les Idées. Dans l'ordre de la nature, « l'expérience peut fournir des règles, elle est la source « de la vérité; mais dans l'ordre moral, l'expérience, « hélas! est la mère de l'illusion, et c'est une chose très



« condamnable que de vouloir emprunter à l'expérience, « c'est-à-dire à *ce qui se fait*, ou limiter par elle des lois « qui regardent *ce qui doit se faire.* »

Ainsi, pour Kant comme pour Platon, le point de départ de la raison est dans l'expérience, mais sa portée la dépasse ; pour tous les deux, les Idées sont la condition de l'expérience sans pouvoir en être l'objet ; pour tous les deux enfin, la raison, dans son acception la plus générale, est la faculté qui tend sans cesse vers la plus haute unité possible.

Avant d'aller plus loin, délivrons la théorie kantienne de la raison d'une erreur qui la dépare. Vous avez vu, dans la dernière leçon, que la sensibilité pure et l'entendement pur ne sont pas deux facultés différentes. Demandons-nous aujourd'hui si la raison pure est en effet différente de la sensibilité pure et de l'entendement pur, ou s'il n'y a encore là qu'une différente application d'une seule et même faculté. Voyez quelle est, selon Kant, la fonction de la raison : sa loi, son principe fondamental, c'est la plus haute unité. Mais l'unité n'est-elle pas aussi la loi de la sensibilité pure et celle de l'entendement ? vous avez obtenu, par la sensibilité pure, la notion de l'espace et celle du temps ; mais pouvez-vous concevoir l'espace et le temps, sans concevoir chacun d'eux comme un, comme l'unité de tous les espaces particuliers et l'unité de tous les temps ? Pour l'entendement, Kant reconnaît que la fonction de cette faculté est de ramener à l'unité, au moyen de ses concepts, les diverses représentations de la sensibilité ; mais, s'il en est ainsi, pourquoi distinguer la raison et

l'entendement ? Est-ce parce que l'unité à laquelle arrive la première faculté est supérieure à celle où s'arrête la seconde? Il y a bien là deux applications différentes; mais, au fond, c'est toujours la même faculté qui agit là comme ici. Disons donc que la raison pure en définitive ne se distingue pas de la sensibilité pure ni de l'entendement pur.

Vous savez en quoi consiste la raison dans le système de Kant, et vous pouvez embrasser d'un seul coup d'œil le jeu de toutes nos facultés intellectuelles dans ce système. Les éléments épars des phénomènes sont d'abord réunis en une même représentation ; ces représentations diverses se subordonnent à un plus petit nombre de notions générales, qui elles-mêmes se rapportent à des idées universelles, en sorte que l'œuvre de la connaissance, ébauchée par la sensibilité, fortifiée par l'entendement, est accomplie par la raison.

Mais de quelle manière la logique transcendentale peut-elle arriver à déterminer les idées de la raison pure? En examinant les diverses fonctions de la raison ou les différentes formes du raisonnement. Cela même résulte de ce qui a été établi précédemment. Autant, en remontant la série des conditions dans le raisonnement, on trouvera de principes inconditionnels ou absolus, autant on devra reconnaître d'idées de la raison pure. Comme il n'y a que trois sortes de jugements ou trois catégories qui concernent la synthèse du sujet avec l'attribut, à savoir les catégories de relation, et que toutes les autres ou bien ne regardent que le sujet seul ou l'attribut seul (catégories de la quantité et de la qualité),

ou bien ne concernent que la possibilité, la nécessité ou la réalité du prédicat (catégories de la modalité), il n'y a aussi que trois sortes ou formes de raisonnement où l'esprit puisse aspirer à l'unité synthétique de toutes les conditions en général : ce sont la forme catégorique, la forme hypothétique et la forme disjonctive. Or, lorsqu'on examine ces trois formes de raisonnement, dans le but de découvrir cette unité synthétique de toutes les conditions ou cet inconditionnel, cet absolu, on arrive, 1° dans la forme catégorique, à un sujet qui n'est pas lui-même attribut, à savoir, le sujet pensant, le moi ; 2° dans la forme hypothétique, à quelque chose qui n'est plus un effet dépendant d'un effet antérieur, mais à l'unité absolue de la série des conditions des phénomènes, c'est-à-dire au monde ; 3° enfin, dans la forme disjonctive, à l'unité absolue des conditions de tous les objets de la pensée en général. Le moi, le monde, Dieu, voilà donc les trois inconditionnels ou les trois absolus auxquels la raison s'élève : ce sont les trois idées de la raison pure. « Le sujet pensant, dit Kant, est l'objet de « la psychologie; l'ensemble de tous les phénomènes (le « monde) est l'objet de la cosmologie ; et ce qui contient « la condition suprême de la possibilité de tout ce qui « peut être pensé, l'être de tous les êtres, est l'objet de « la théologie. Ainsi la raison pure fournit les idées d'une « science transcendentale de l'âme (***psychologie rationnelle***), d'une science transcendentale du monde (***cosmologie rationnelle***), enfin d'une science transcendentale de Dieu (***théologie transcendentale***). »

Maintenant, quelle est la valeur objective de la raison,

des idées qui la dirigent dans son exercice, et des résultats auxquels elle aboutit?

La voilà encore cette question que nous avons déjà rencontrée deux fois. Vous savez d'avance quelle solution Kant va lui donner. La raison n'a pas plus de valeur objective que la sensibilité pure, que l'entendement pur. Seulement, plus les objets de la raison, l'âme, le monde, Dieu, ont d'importance, plus l'opinion de Kant devient grave et exige de développement. Commençons par la constater dans son principe le plus général.

« Il y a, dit-il, des raisonnements qui n'ont pas de « prémisses empiriques, et au moyen desquels nous « concluons de quelque chose que nous connaissons à « quelque chose dont nous n'avons aucune idée, et à « quoi nous accordons cependant, par une illusion iné« vitable, une réalité objective. De tels raisonnements, « lorsqu'on les considère par rapport à leur résultat, « méritent plutôt le nom de sophismes que celui de vé« ritables raisonnements : c'est seulement en considé« rant leur origine qu'on peut leur donner ce dernier « nom; car ils ne sont pas des fictions ordinaires ou des « jeux du hasard, mais ils dérivent de la nature même « de la raison. Ce sont des sophismes, non des hommes, « mais de la raison même : le plus sage ne peut s'y sous« traire; peut-être, après bien des peines, parviendra« t-il à éviter l'erreur, mais il ne pourra jamais se déli« vrer de l'apparence qui le joue incessamment. »

Kant dit, à un autre endroit, de ces sortes d'illusions : « Nous ne pouvons pas plus les éviter que nous ne pou« vons éviter que la mer ne nous paraisse plus élevée

« loin des terres que près des rivages, parce que nous la « voyons alors par des rayons plus élevés ; ou pas plus « que l'astronome lui-même ne peut empêcher que la « lune ne lui paraisse plus grande à son lever, quoiqu'il « ne soit pas trompé par cette apparence. »

Or, de même que l'optique nous avertit des illusions de la vue, quoiqu'elle ne puisse les empêcher, parce qu'elles sont naturelles, de même quand les illusions de la raison seraient inévitables, faut-il au moins que nous les reconnaissions, afin de ne pas être éternellement les jouets d'une apparence que nous ne soupçonnerions même pas. Kant appelle dialectique transcendentale cette seconde partie de la logique transcendentale, dont la fonction est de montrer et d'expliquer toutes les illusions de la raison pure.

Autant il y a d'idées de la raison pure, autant il y a de classes de raisonnements qui emportent avec eux une illusion naturelle. Kant appelle *paralogismes* ceux qui concernent l'idée psychologique, *antinomies* ceux qui concernent l'idée cosmologique, et *idéal* de la raison pure ceux qui concernent l'idée théologique. Il parcourt successivement ces trois classes de raisonnement. Nous allons le suivre, et exposer d'abord avec lui les paralogismes de la raison pure.

Voici les résultats auxquels prétend arriver la psychologie : 1° l'âme est une substance; 2° elle est simple; 3° elle est identique et une. De là suivent les trois concepts d'immatérialité, d'incorruptibilité, de personnalité. Ces trois choses ensemble donnent la spiritualité, et la spiritualité est le fondement de l'immortalité.

Kant se propose d'établir que tous ces résultats ne reposent que sur des paralogismes de la raison. Peut-être ne nous sera-t-il pas difficile de montrer que son scepticisme ne repose lui-même que sur des paralogismes de la critique.

Le principe mal dégagé qui, ici comme partout, est l'instrument de la Critique est toujours celui-ci : pour arriver en psychologie, comme dans tout le reste, à des résultats certains, il faut faire abstraction de toute expérience; il faut que l'expérience n'intervienne à aucun degré dans les jugements qui serviront de base à tout le raisonnement; il faut que ces jugements soient purs de tout empirisme, et qu'ils ne renferment rien que de transcendental. Or, comme la conscience a été déclarée empirique, Kant l'écarte et cherche une proposition, un jugement qui, pour n'être pas empirique, n'appartienne pas à la conscience; et cette proposition ou jugement, c'est *je pense*, qui implique *j'existe*, c'est-à-dire le principe cartésien qui en effet, depuis Descartes, est considéré comme le fondement de la psychologie.

Kant se donne beaucoup de peine pour établir que le *je pense* est une proposition qui n'a rien d'empirique, qui ne dépend pas plus de l'expérience interne que de l'expérience externe, et n'appartient point à la conscience. Il faut convenir que rien n'est plus embarrassé que toute cette discussion, dont les trois quarts au moins ont été ajoutés dans l'édition de 1787. En général, dès que Kant touche directement ou indirectement à la théorie de la conscience, il chancelle, tombe de contradiction en contradiction, et se tourmente pour poser le problème avec

des conditions telles, qu'il triomphe ensuite aisément de le démontrer insoluble. Une vraie théorie de la conscience renverse le scepticisme ; aussi, comme par instinct, sans jamais aborder franchement et discuter à fond cette question vitale, Kant ne se fait pas faute de contradictions pour produire une *misrepresentation* de la conscience. Nous rétablirons ici, comme nous l'avons déjà fait ailleurs, les caractères de la conscience et les vraies données du problème pour montrer qu'il est loin d'être insoluble.

La psychologie pure ou rationnelle, selon Kant, se distingue de la psychologie empirique en ce que celle-ci repose sur le témoignage de la conscience, et n'est qu'une sorte de physiologie du sens intime, tandis que celle-là repose sur la raison pure, c'est-à-dire sur des concepts transcendentaux qui n'admettent absolument aucun élément empirique. « Si le moindre empirisme, « dit Kant, si une perception particulière quelconque de « mon état interne, se mêlait à la connaissance fonda- « mentale de cette science, la psychologie ne serait plus « une science rationnelle, mais une science empirique « de l'âme. Il s'agit donc ici d'une science qui soit édifiée « sur cette seule proposition : *je pense.* »

Et ailleurs : « Le moindre objet de la perception in- « terne, ne serait-ce que le plaisir et la peine, change- « rait aussitôt la psychologie rationnelle en une psycho- « logie empirique. Le *je pense* est donc le texte unique « de la psychologie rationnelle, d'où elle doit dériver « toute sa doctrine. »

Ailleurs encore : « S'il y avait pour fondement à notre

« connaissance rationnelle des êtres pensants en général « autre chose encore que le *cogito;* si nous recourions « aux observations sur le jeu de nos pensées pour en « tirer les lois naturelles du principe pensant lui-même, « il en résulterait une psychologie empirique qui serait « une espèce de physiologie du sens intime, et qui pour- « rait peut-être servir à en expliquer les phénomènes, « mais jamais à découvrir des propriétés qui ne peuvent « être du domaine de l'expérience, telles que la simpli- « cité, ni à enseigner ce qui concerne la nature de l'être « pensant en général; ce ne serait donc pas une psycho- « logie rationnelle. »

Reste à prouver que le *cogito* est un jugement pur de tout empirisme, de toute aperception de conscience. Mais c'est ce que Kant ne fait nullement : il montre bien que le *je pense* doit avoir ce caractère pour servir de principe à tout le raisonnement transcendental et à la science rationnelle de l'être pensant en général; mais il n'établit qu'une supposition, la supposition d'un *je pense* pur de toute conscience, un *je pense* abstrait, qui donne un *j'existe* également abstrait, c'est-à-dire un moi, comme Kant le reconnaît lui-même, vide de tout contenu. « Par « ce moi, dit-il, c'est-à-dire par la chose qui pense, « rien n'est représenté qu'un sujet transcendental de la « pensée $= x$. »

Voilà donc le fondement de la psychologie rationnelle; ce fondement est une abstraction, et le moi auquel cette abstraction conduit est un x*!* Mais cet x ne peut arriver à la connaissance que « par les pensées qui en sont les attributs » ; il faut donc alors en revenir à l'aperception

interne de la conscience ; de sorte que nous roulons dans ce cercle, ou partir de la conscience de pensées qui, tombant dans l'expérience, ne peuvent autoriser une science rationnelle, ou partir du concept transcendental *je pense* qui donne un sujet transcendental = x, que nous ne pouvons plus ensuite dégager, sinon au moyen de cette même conscience, de cette même expérience qui nous condamne à n'atteindre rien de transcendental. Si je consens à n'avoir aucune connaissance de cet x, si je n'en veux rien affirmer, à la bonne heure ; mais si j'en veux savoir quelque chose, je ne le puis que par la conscience ; car, Kant le reconnaît, « je ne puis avoir « la moindre représentation d'un être pensant que par « la conscience. » Et pourtant, d'après la théorie générale, il répugne que la conscience apprenne rien sur la nature des êtres pensants comme des autres êtres. « Tous « modes de la conscience de soi dans la pensée, consi- « dérés en eux-mêmes, ne sont pas encore des concepts « intellectuels d'objets, et ne donnent à connaître aucun « objet à celui qui pense, et par conséquent pas plus « moi-même comme objet que tout autre. » La conclusion de Kant est donc, 1° que le moi résultant du *je pense* n'est qu'un sujet logique, et non pas une substance réelle ; 2° encore bien moins une substance simple, mais seulement un sujet logiquement simple. Il en est de même de l'identité du moi ; c'est une identité logique, et « non « pas l'identité de la personne au moyen de laquelle la « conscience de l'identité de sa propre substance, comme « être pensant, serait entendue dans tout changement « d'état... » etc.

« Ce serait, dit Kant, une grande et même la seule « pierre d'achoppement contre toute notre Critique, s'il « était possible de démontrer *a priori* que tous les êtres « pensants sont des substances simples qui, comme « telles, emportent avec elles nécessairement la person- « nalité, et ont conscience de leur existence séparée de « toute matière; car ainsi nous aurions fait un pas en « dehors du monde sensible, nous serions entrés dans le « champ des noumènes, et personne ne nous conteste- « rait plus le droit de défricher ce fond, d'en prendre « possession et d'y bâtir. Cela porterait un coup mortel « à toute notre Critique, et donnerait raison à l'ancienne « méthode; mais, en regardant la chose de plus près, on « aperçoit que le péril n'est pas si grand. »

Remarquons en passant qu'ici l'ancienne méthode est la méthode cartésienne, transmise de Descartes à Leibniz, et par Leibniz à l'Europe tout entière, méthode qui sur le *je pense* établit l'existence réelle de l'âme, son identité, sa simplicité, sa spiritualité. Le péril dont parle Kant serait donc de revenir à la certitude de l'existence personnelle et spirituelle; c'est là le péril que Kant veut éviter; mais il a été plus heureux que sage; car ses raisonnements contre ce qu'il appelle les sophismes de l'ancienne méthode ne sont eux-mêmes que des sophismes, qui reposent, comme nous l'avons déjà dit, sur l'artifice d'un problème présenté à dessein avec des données contradictoires et insolubles. Renversons cet échafaudage dans son principe, dans la prétention de donner à la psychologie rationnelle, à la vraie science de l'âme un fondement pur de toute expérience.

Entendons-nous bien ici encore une fois. La raison tire son autorité d'elle-même; toute certitude vient d'elle, et d'elle seule; elle est le seul fondement des vraies sciences, de la psychologie rationnelle comme de la haute physique, de la mécanique, de la logique, des mathématiques. Mais la raison, bien qu'essentiellement indépendante de l'expérience, est, dans l'état présent des choses, soumise à cette condition de ne paraître qu'à l'occasion de quelque expérience, soit externe, soit interne. Si dans l'expérience externe et sensible ne nous avaient pas été donnés des phénomènes de grandeur et de quantité, des triangles et des cercles imparfaits, jamais la raison n'aurait conçu les figures parfaites, les définitions d'où sont sorties les mathématiques. Ces définitions sont-elles empiriques parce que la raison les conçoit à l'occasion de l'expérience? Si les actions et les réactions naturelles des corps n'avaient frappé nos sens, jamais la raison ne se serait élevée aux principes de la mécanique. Si des pensées particulières n'étaient pas tombées sous l'œil de la conscience, jamais nous n'aurions découvert les lois générales de la pensée; ces lois sont-elles empiriques parce qu'elles se manifestent dans l'expérience intérieure? Il ne faut pas confondre ces deux choses, être distinct et être séparé de l'expérience. La raison est distincte en soi de l'expérience, elle n'en est point séparée. Pour reconnaître son autorité, attendez-vous ou prétendez-vous qu'elle paraisse seule? Vous attendez et vous prétendez l'impossible, et vous n'obtiendrez qu'une abstraction, c'est-à-dire la chose la plus facile et en même temps la plus vaine. Dans la vie réelle

de l'âme, tout nous est donné avec tout : les sens, la conscience, la raison se développent simultanément et réciproquement. Distinguons, ne séparons pas. Séparez-vous la raison des sens? la raison demeure muette. Les sens tout seuls ne vous montreront que des phénomènes isolés ou confus, sans ordre et sans lois; la raison seule ne vous dira rien : elle ne peut vous apprendre les lois des phénomènes qu'appliquées et mêlées à ces phénomènes. Pareillement, supprimez-vous la conscience comme empirique, retranchez-vous toute pensée déterminée et particulière? la raison ne vous enseignera point les lois universelles et nécessaires de la pensée. Retranchez-vous tout phénomène? la raison ne vous révélera aucun être; car il n'y a pas plus d'être sans phénomènes que de phénomènes sans être [1], comme il n'y a pas plus de lois générales sans choses particulières et individuelles que de choses individuelles et particulières sans lois générales qui rattachent les individus à un genre quelconque; comme il n'y a pas plus d'ordre et de législation du monde sans un monde à régler et à gouverner, qu'un monde sans règle et sans ordre; comme il n'y a pas plus de gouvernement sans société que de société sans gouvernement. Dans le monde intérieur de l'âme, le gouvernement de la raison intervient au milieu de la diversité et de la multiplicité des phénomènes de la science. Donc, poser ainsi le problème : trouver un principe rationnel élémentaire non-seulement distinct, mais

[1] PREMIERS ESSAIS, leçons de 1816, etc ; DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, V[e] leç. *du Mysticisme;* PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. VIII[e], p. 353, etc.

séparé de toute expérience, de toute pensée déterminée, de la conscience, c'est poser un problème chimérique à la fois et insoluble, c'est demander une abstraction pour en tirer, à force d'artifice, quoi! une abstraction, qu'ensuite on tourmente en vain pour en tirer la réalité, et qu'on relègue bientôt parmi les chimères. Mais on n'a pas fait ainsi le procès à l'esprit humain, on ne l'a fait qu'à soi-même; et ce n'est pas merveille qu'après avoir détruit à plaisir la réalité, on se trouve dans le vide, sans plus savoir où saisir un point d'appui.

Sans contredit (et ceci s'adresse en grande partie à la philosophie écossaise), la psychologie ne doit pas être seulement, comme dit Kant, une physiologie du sens intime; elle ne doit pas être seulement un recueil d'observations sur tout ce qui se passe dans la conscience, une statistique sans but et sans lois, la description de mille et mille phénomènes particuliers, mais bien la recherche des lois de ces phénomènes. La psychologie, pour être une science, doit être rationnelle : ici Kant et l'Allemagne ont raison. Mais il faut leur rappeler à leur tour que la psychologie rationnelle, sous peine d'être creuse et vide, est intimement liée à la psychologie empirique ; qu'il ne faut pas être dupe d'une distinction et la convertir en une séparation absolue; et que, si on cherche une psychologie rationnelle séparée de toute expérience, on n'aboutira qu'à une psychologie abstraite, qui, ensuite, sera facilement convaincue d'être destituée de toute autorité.

Il en est de la conscience comme de la psychologie; elle a deux parties, deux termes indissolublement liés et essentiellement distincts, un terme extérieur en quelque sorte, des objets, des intuitions ou représentations diverses, multiples, changeantes, accidentelles : c'est le domaine de l'empirisme; et un autre terme, un terme intérieur, un sujet identique et un au milieu de la variété des phénomènes avec lesquels il est en rapport, qui pense et qui veut, qui aperçoit et lui-même et le reste, qui pense, veut, aperçoit sous certaines conditions, sous certaines lois universelles et nécessaires, qui, tout universelles et nécessaires qu'elles sont, ne paraissent, avec les caractères dont elles sont marquées, qu'au milieu des phénomènes particuliers et contingents dont se compose l'autre terme de la conscience. Le sujet de la conscience, qui pense, qui veut, qui aperçoit, et pour tout mettre avec Descartes sous un seul mot, le sujet pensant ne se produit qu'avec les phénomènes qui le déterminent; et son unité et son identité ne se révèlent que dans leur rapport et par leur contraste avec la variété de ces phénomènes. Ce n'est point à l'aide de la formule logique : toute pensée suppose un sujet pensant, toute pluralité suppose une unité, que nous obtenons d'abord le sujet de la pensée; car cette formule logique nous est d'abord inconnue; c'est la raison qui, sans formule et par la force qui est en elle, faisant son apparition au sein de l'expérience, nous découvre, sous la conscience de nos diverses pensées, un sujet pensant, identique et un, existant réellement, et réelle-

ment en rapport avec les phénomènes divers qu'il soutient[1]; c'est même la réalité de l'existence de ce sujet, qui est le fond de la réalité du tout; et comme ce n'est pas ce sujet qui tourne autour des phénomènes accidentels avec lesquels il est en rapport, mais ceux-ci qui tournent autour de celui-là, on en conclut que ce sujet pensant existe par lui-même et non par les phénomènes dont il est le sujet, bien que son existence ne nous soit pas donnée isolément et séparativement de ces phénomènes; c'est-à-dire, en termes philosophiques, qu'il est une substance. Mais cela ne veut pas dire qu'il est une substance pure; loin de là, cette substance ne nous est connue que par les phénomènes que la conscience atteste. Mais de ce que cette substance ne nous est connue que par les phénomènes de la conscience, s'ensuit-il pour cela qu'elle ne soit pas? Tout au contraire, et c'est même cette conscience, accompagnant son existence, qui caractérise sa personnalité. De même, parce que son identité et son unité nous sont toujours données avec des éléments différents, cette unité et cette identité n'ont pas moins de réalité. La simplicité n'est pas autre que l'unité indivisible du moi; cette simplicité se déclare par sa relation même à son contraire, la pluralité et la divisibilité des phénomènes, qui mettent en lumière et n'altèrent pas la simplicité du moi. Et comme la spiritualité n'est pas autre chose que la simplicité, l'unité et l'identité dans leur contraste, non plus

1 Premiers Essais, p. 27, *vrai sens de l'enthymème cartésien : je pense, donc je suis.*

seulement avec les phénomènes de la conscience, mais bien avec ce monde extérieur et étranger, étendu et divisible, qu'on appelle la matière, la spiritualité est à peine une déduction, c'est le développement le plus immédiat de la notion même de simplicité, renfermée dans celle d'identité et d'unité. La spiritualité du moi est donc aussi certaine en dernière analyse que son identité, c'est-à-dire que son existence même, laquelle est impliquée dans tout fait de conscience[1].

Mais, dira Kant, et l'Allemagne entière après lui, tout cela n'a aucune certitude, car tout cela repose sur l'empirisme. En effet, ce sujet identique et un, simple et spirituel, n'a de réalité pour nous que dans la conscience, avec les phénomènes de la conscience. Or, la conscience étant empirique, puisqu'elle atteste des phénomènes et de simples faits, ne peut donner aucune certitude rationnelle et vraiment scientifique. Réponse : 1° La conscience est ici jointe à la raison. La conscience donne les phénomènes, et la raison leur sujet qui n'est pas un simple phénomène. Il y a là une partie empirique

[1] Sur la spiritualité de l'âme et son fondement, voyez PREMIERS ESSAIS, p. 15', *De l'identité du moi :* « Tandis que les phénomènes qui se succèdent sur le théâtre de la conscience sont très différents, le moi seul reste toujours le même. Tandis que le temps et la conscience distinguent et divisent toutes nos pensées, le moi demeure indivisible; ses actes ont leur succession, lui il est en dehors de toute succession; il est donc en dehors du temps, au moins du temps fini, et par conséquent en dehors de tout espace. Or n'est-ce pas cette absence de toute divisibilité du moi, n'est-ce pas cette simplicité rigoureuse qu'on appelle la spiritualité en opposition au caractere manifeste des phénomènes matériels? Il y a d'autres demonstrations de la spiritualité de l'âme; mais celle-là est la démonstration primitive; elle n'est pas le fait du raisonnement, et nul raisonnement ne la peut détruire. »

et accidentelle ; mais il y a en même temps une partie rationnelle et fixe ; 2° soyez de bonne foi, et reconnaissez que le problème tel que vous le posez est insoluble ; car si vous retranchez la conscience comme empirique, avec la pluralité phénoménale et empirique vous échappe le sujet pensant, réellement existant à titre de personne ; il ne vous reste plus qu'un sujet logique, une substance pure, que vous n'avez pas le droit d'appeler moi, qui est même le contraire du moi, car le moi est ce qu'il y a de plus déterminé, et une substance pure serait l'indétermination même ; 3° savez-vous à quel prix vous avez obtenu une telle substance ? d'abord au prix de la destruction de toute réalité, de la réalité primitive de la conscience, par une vaine peur de l'empirisme ; ensuite au prix de la contradiction la plus monstrueuse, que l'obscurité, à moitié naturelle, à moitié calculée, du langage le plus embrouillé ne peut masquer à des yeux attentifs, à savoir : la supposition que le *je pense* n'est pas donné par la conscience, que c'est un principe pur de tout empirisme, ayant un caractère général, transcendental. Quoi ! *je pense* n'est pas donné par la conscience ! Quoi ! *je pense* n'enferme rien de particulier, de sorte que le *j'existe* qu'il implique n'enfermera rien non plus de particulier ! Mais indépendamment du cri de la conscience, la grammaire ne montre-t-elle pas le *je* renfermé et dans la prémisse et dans la conclusion, si conclusion il y a ? Tout à l'heure, parce que le *je pense* tombe dans la conscience, vous l'accusiez de ne donner qu'un moi phénoménal, ouvrant ainsi la route à Fichte ; maintenant vous faites pis : pour ne pas faire du *je* un phénomène,

vous en faites quoi? beaucoup moins que l'*hæccéité* de Duns Scott qui renfermait l'individualité : vous en faites la *quiddité* indéterminée de la plus mauvaise scholastique ;vous en faites une contradiction flagrante, un *je* indéterminé, un *je* = x. Et tout cela, comme vous le dites naïvement, pour ne pas mettre en péril toute votre critique, pour éviter le danger extrême d'obtenir par la raison unie à la conscience, c'est-à-dire par l'expérience, un moi réel, identique et un, simple et spirituel, c'est-à-dire la croyance universelle du genre humain. Mais vous n'avez pas détruit cette croyance, vous vous êtes brisé contre elle. Cette expérience que vous accusez, qu'il est de mode d'accuser en Allemagne, cette expérience, éveillant la raison sans la constituer, rétablit sur le théâtre de la conscience les vérités éternelles ébranlées par une critique infidèle à ses principes, qui, pour arriver à un scepticisme arrêté d'avance, accuse la raison de paralogismes, et se condamne elle-même à des paralogismes, à des contradictions perpétuelles, et à des procédés artificiels, j'allais presque dire artificieux, sans le respect qu'il faut garder pour un esprit éminent égaré dans une route fatale.

Quelque étendue que soit déjà cette discussion, il la faut achever en disant quelques mots de l'opinion de Kant sur l'immortalité de l'âme. Cette opinion est facile à conclure de toutes celles que nous avons exposées. Si le sujet pensant n'est qu'un sujet logique, s'il n'a pas de substantialité, d'identité, d'unité et de simplicité réelle, sa spiritualité doit être fort incertaine, et encore plus sa permanence après la mort. Kant, ici, ne va pas aussi loin

qu'il devrait aller : si le moi n'est pas une substance spirituelle, il ne faut pas dire que son immortalité est douteuse, il faut dire qu'elle est impossible. Car la mort étant pour nous la décomposition des parties, et la simplicité étant ce qui constitue l'esprit, si le moi n'a pas de simplicité, ni par conséquent de spiritualité, comme tout composé il est voué à une décomposition inévitable. Au contraire, si le moi est un esprit, il peut être immortel, et la spiritualité est un fondement de l'immortalité. Aussi, Descartes avait-il mis le plus grand soin à établir la spiritualité du sujet pensant. Kant la renverse sans se donner d'autre peine que de répéter sa maxime que les phénomènes seuls nous étant connus par l'intuition sensible (qui enveloppe la conscience), les choses en soi et leur nature, soit spirituelle, soit matérielle, nous échappent invinciblement. Il écarte ainsi le matérialisme et le spiritualisme, les trouvant également faciles à soutenir et également impossibles à démontrer. Non-seulement la substance du moi peut être matérielle ou spirituelle en tant qu'elle nous est inaccessible; il y a plus, les phénomènes de la matière et ceux du moi ne sont pas très différents, et par conséquent peuvent admettre la même substance. « Si l'on fait attention, dit Kant, que « ces deux espèces d'objets (les phénomènes internes et « les phénomènes externes) ne diffèrent pas les uns des « autres intrinsèquement, mais seulement en tant que « les uns semblent extérieurs aux autres, et que, par « conséquent, ce qui sert de fondement aux phéno- « mènes de la matière comme chose en soi, pourrait « bien n'être pas si différent, alors la difficulté dispa-

« raît. » Hume ne s'est pas exprimé autrement[1], et Kant retourne ainsi aux plus mauvais systèmes sortis de l'école de Locke. Sans doute les substances ne nous sont pas connues en elles-mêmes et indépendamment de leurs phénomènes : si on ne veut dire que cela, on a bien raison ; mais il faut se hâter d'ajouter que les substances nous sont connues par leurs phénomènes, et que la conclusion des phénomènes à leur sujet est parfaitement fondée. Ainsi, où les phénomènes diffèrent, on peut affirmer que les substances diffèrent aussi. Or, les phénomènes de la pensée et de la volonté, accompagnés de la conscience, n'ont évidemment rien à démêler avec les phénomènes de l'impénétrabilité et de la solidité qui constituent l'étendue. De ces deux ordres différents de phénomènes conclure deux substances différentes, où y a-t-il là rien d'hypothétique ? Au contraire, glisser d'abord sur la différence des phénomènes ; puis, laissant là les phénomènes eux-mêmes, prétendre que leurs substances peuvent être également ou les mêmes ou différentes, parce qu'elles nous sont également inconnues, n'est-ce pas accumuler hypothèse sur hypothèse ? N'est-ce pas séparer les substances des phénomènes, pour se donner le plaisir de proclamer notre ignorance sur les substances, et sous l'apparence d'un doute circonspect confondre ce qui est évidemment distinct aux yeux de la conscience et de la raison ? Est-il rien de moins sage qu'une pareille sagesse qui pourtant a séduit plus d'un bon esprit[2] ? On

1 PREMIERS ESSAIS, *Hume*, p. 66, etc.

2 PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, *passim*.

ne s'est pas aperçu qu'à force de déclamer sur l'essence inconnue des substances, on en venait à méconnaître les vrais caractères des phénomènes. La conscience directe et immédiate des phénomènes de la pensée nous donne irrésistiblement, et de la science la plus certaine, la connaissance du moi comme un être spirituel : cet être n'existe pas, au moins pour lui-même, indépendamment des phénomènes qui le caractérisent; mais ces phénomènes nous révèlent sa véritable nature. Nous savons de l'esprit, en vérité, tout ce que nous en pouvons savoir, puisque d'une part nous savons qu'il est, et de l'autre quel il est : nous savons quel il est, puisque nous connaissons les phénomènes qui le caractérisent, et nous savons qu'il est, puisque nous savons que ces phénomènes ne peuvent exister sans un sujet, sans un être substantiel et réel qui en est le principe et le fond. Comme la nature de la cause se révèle par ses effets, de même la nature des substances se révèle par leurs phénomènes, leurs qualités, leurs accidents, leurs déterminations. Il n'y a rien à chercher au delà. Vouloir connaître les causes en elles-mêmes, les substances en elles-mêmes, séparées de leurs effets et de leurs modes, c'est aspirer, non pas, comme on le dit trop souvent, à une connaissance impossible à l'homme, mais à une connaissance fausse, à une chimère, car il n'y a ni cause pure ni substance pure. Dieu n'est pas plus une substance sans attributs que l'esprit de l'homme, sans quoi il serait pour lui-même comme s'il n'était pas. Ce prétendu idéal de la connaissance n'est qu'une abstraction dont on se tourmente pour trouver la réalité; puis,

quand on s'est bien démontré à soi-même que cette réalité nous échappe nécessairement, on croit avoir posé les limites de l'esprit humain : on n'a fait que constater l'inanité d'un fantôme. Il n'y a pas de sujet pensant en général, il n'y a pas d'esprit en soi, il n'y a pas d'être en soi; il n'y a que des êtres déterminés, et Dieu lui-même, l'être des êtres, réunit dans son sein l'individualité à l'universalité, s'il sait qu'il est, tout immense et infini qu'il puisse être, et s'il dit *je*, ainsi que l'homme[1].

Le moi est donc un esprit, non pas un esprit pur, mais un esprit qui se manifeste par certaines qualités qui lui révèlent à lui-même sa nature, sa nature spirituelle. Voilà ce que nous savons certainement dans ce monde tel qu'il est et dans les conditions actuelles de notre existence; mais de ce que le moi est un esprit, s'ensuit-il nécessairement qu'il soit immortel? C'est ici qu'il faut faire sa part à une juste circonspection. Puisque le moi est essentiellement distinct du corps, il peut lui survivre; mais le moi étant en relation permanente avec le corps, il en dépend aussi pour son développement; ce développement persistera-t-il et le même et tout entier en dehors de ses conditions actuelles, après la dissolution des organes au milieu desquels il a lieu présentement? Voilà ce que le témoignage de la conscience, ce que la psychologie ne prouvent pas directement; il faut donc s'adresser à une autre science, à un autre ordre de considérations, et demander à la morale d'achever l'œuvre de la métaphysique. Nous ne sommes donc pas éloigné de parta-

1 Voyez tous nos écrits, *passim*.

ger l'opinion exprimée dans le passage suivant de la *Critique*, tout en faisant nos réserves sur le dédain exagéré avec lequel Kant traite la preuve spéculative que d'ailleurs on n'a guère proposée absolument seule.

« La preuve purement spéculative n'a jamais exercé « aucune influence sur le sens commun de l'humanité. « Cette preuve ne repose que sur la pointe d'un cheveu, « si bien que l'école elle-même n'a jamais pu la main- « tenir qu'en la faisant tourner sans fin sur elle-même « comme une toupie, et qu'elle n'y saurait trouver une « base solide sur laquelle on puisse élever quelque chose. « Les preuves qui sont à l'usage du monde conservent « au contraire toute leur valeur, et, séparées de toute « espèce de prétention dogmatique, elles ne font que « gagner en clarté et produire une conviction plus natu- « relle. Suivant l'analogie avec la nature des êtres vi- « vants, pour lesquels la raison doit nécessairement « admettre en principe qu'il n'y a pas un organe, pas « une faculté, pas un penchant, rien enfin qui ne soit « disposé pour un certain usage ou qui soit sans but, « mais que tout au contraire est exactement propor- « tionné à un but déterminé; suivant cette analogie, « l'homme ne peut être la seule créature qui fasse ex- « ception au principe. Les dons de sa nature, non-seule- « lement les qualités et les penchants qu'il a reçus pour « en faire usage, mais surtout la loi morale qu'il porte « en lui; ces dons sont tellement au-dessus de l'utilité « et des avantages qu'il peut en retirer dans cette vie, « qu'il apprend de la loi morale même à estimer par- « dessus tout la simple conscience de l'honnêteté des

« sentiments, au préjudice de tous les biens et même de « cette ombre qu'on appelle la gloire, et qu'il se sent « intérieurement appelé à se rendre digne, par sa con- « duite et en foulant aux pieds tous les autres avantages, « de devenir le citoyen d'un monde meilleur dont il a « l'idée. Cette preuve puissante, irréfutable, si on y joint « la connaissance du but final de toutes choses, connais- « sance qui s'étend sans cesse, et l'idée de l'immensité « de la création, par conséquent aussi la conscience de « la possibilité d'une certaine extension illimitée dans « nos connaissances, ainsi que le penchant qui y cor- « respond ; cette preuve subsiste toujours, quand même « on devrait renoncer à fonder sur la pure théorie la « durée nécessaire de notre existence. »

Nous nous associons volontiers à ces vues de Kant ; nous adoptons l'argument tiré du principe des causes finales appliqué au moi, à l'instinct de la durée, au besoin et à l'idée de la perfection, surtout de la perfection morale, qui ne peuvent nous avoir été donnés en vain. Nous pensons que l'argument des causes finales, joint à celui de la spiritualité du moi, nous élève à des espérances d'immortalité que la raison peut légitimement opposer à tous les arguments contraires [1]. Mais cet argument des causes finales, auquel Kant attribue une valeur que nous ne contestons point, qu'est-il au fond ? Un principe de la raison qui nous fait concevoir une fin partout où nous apparaît un certain ordre de moyens.

[1] Voyez Du Vrai, du Beau et du Bien, leç. xvi, *Dieu principe de l'idée du Bien.*

Ce principe est certain pour nous, mais au même titre, ni plus ni moins, que le principe même qui nous fait concevoir une substance partout où nous voyons des phénomènes, une cause où nous voyons des effets. La racine de ces principes est dans la conscience : nous sommes une cause qui a conscience d'elle-même, qui s'aperçoit préméditer une suite de mouvements, en prendre l'iniative, la continuer ou la suspendre, distincte quoique non séparée des mouvements dont elle est le principe, et qui, dans leur développement extérieur, sont soumis eux-mêmes à des lois étrangères. Nous sommes un être, une personne qui s'aperçoit une et identique, simple et indivisible, sous la diversité de ses attributs les plus essentiels, et sous la pluralité indéfinie des phénomènes de toute espèce dont elle est le sujet. Nous ne sommes pas seulement une substance et une cause, nous sommes aussi une cause finale, à savoir une cause qui produit certains effets, certains mouvements, en les dirigeant vers une fin dont nous avons conscience. C'est parce qne nous sommes nous-mêmes une cause s'exerçant dans un but, tendant à une fin par certains moyens, que la raison accepte et emploie le principe général de causalité et le principe des substances. Or, nous avons vu Kant accuser le principe des substances d'être seulement un principe régulateur de la pensée, qui donne bien un sujet logique, doué d'une unité, d'une identité et d'une simplicité logique, mais sans aucune force pour nous faire connaître les êtres eux-mêmes. Maintenant, de quel droit Kant attribue-t-il plus de valeur au principe des causes finales ? Pourquoi

ce principe n'est-il pas à ses yeux, comme les autres principes de la raison, un principe régulateur de la pensée, ne produisant que des combinaisons logiques? C'est que Kant, sceptique en métaphysique, ne consent pas à l'être en morale, et que, par une sublime inconséquence, il rétablit d'une main ce qu'il détruit de l'autre. L'homme est absous, le philosophe ne l'est pas. Mais il est temps de passer à la partie cosmologique de la dialectique transcendentale.

Le but de la cosmologie étant de parvenir à la totalité absolue des phénomènes, il doit y avoir autant d'idées cosmologiques qu'il y a de séries de conditions dans les phénomènes, et il y a autant de séries de conditions dans les phénomènes qu'il y a de catégories. Nous n'avons donc qu'à suivre pour ainsi dire le fil des catégories, et nous verrons comment dans chacune d'elles la raison remonte de condition en condition et arrive à l'inconditionnel ou à l'absolu. Commençons par la quantité.

Le temps et l'espace sont les deux quantités primitives et originelles des phénomènes. Si le temps est une série, il a un passé, un présent, un avenir; le moment présent a sa condition dans le moment qui précède, celui-ci à son tour dans un troisième moment antérieur, et ainsi de suite; de telle sorte qu'à propos d'un seul instant nous concevons tous ceux qui se sont déjà écoulés, et nous embrassons ainsi la totalité absolue de la série des conditions. Quant à l'espace, nous connaissons d'abord la partie de l'espace où nous nous trouvons, puis cet espace en suppose un autre qui le contient, celui-ci un troisième, et ainsi de suite; par conséquent, nous pou-

vons dire aussi que le premier a sa condition dans le second, le second dans le troisième, et ces conditions forment une série, puisque nous les parcourons successivement pour arriver à la totalité absolue des conditions.

Suivant la catégorie de qualité, nous prenons la matière pour la réalité dans l'espace. Or, cette matière est un assemblage de parties qui sont ses conditions. Pour trouver les conditions de la matière, il faut donc la décomposer, et si on arrive à des parties plus petites, il est vrai, mais encore composées, il faut diviser de nouveau, et nous sommes forcés d'aller ainsi de divisions en divisions jusqu'à ce que leur série soit entièrement parcourue.

Dans la catégorie de relation, la raison ne trouve qu'une série; c'est celle des effets et des causes : elle poursuit cette série jusqu'à l'inconditionnel.

Enfin, dans la catégorie de modalité, il n'y a que la contingence qui donne lieu à une série. En effet, les phénomènes contingents n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'être ni leur condition . il faut la chercher dans d'autres phénomènes, et si ces derniers sont aussi contingents, remonter de phénomène contingent en phénomène contingent jusqu'à ce que la série soit épuisée.

Il suit de ce qui précède qu'il y a quatre problèmes cosmologiques. Or, il y a deux solutions et il n'y a que deux solutions possibles pour chacun de ces problèmes, parce qu'il n'y a que deux manières de comprendre qu'une série est complète. Elle est complète si elle est infinie; elle est complète encore, si elle a un premier terme. Dans une série infinie, ce n'est aucune des parties

prises à part, c'est leur ensemble qui est inconditionnel; dans une série finie, l'inconditionnel est l'un des termes de la série, mais il en est le premier. Ce premier terme, par rapport au temps écoulé et à l'espace, s'appelle *commencement* et *limite* du monde; par rapport aux parties d'un tout donné, c'est le *simple;* par rapport aux causes, la *liberté;* par rapport à l'existence des choses contingentes, la *nécessité*.

La raison s'accommode aussi bien d'une série infinie que d'une série finie, et réciproquement, puisque l'une et l'autre sont complètes; les deux solutions se peuvent donc également soutenir. On peut soutenir, par exemple, que le monde a un commencement dans le temps et des limites dans l'espace, mais on peut soutenir aussi qu'il n'a pas commencé et qu'il n'a pas de bornes. « Ainsi, « dit Kant, ces affirmations sophistiques ouvrent une « arène dialectique où chaque partie a le dessus, lors« qu'il lui est permis de prendre l'offensive, et le des« sous quand elle est obligée de se défendre. Des cham« pions vigoureux, qu'ils soutiennent la bonne ou la « mauvaise cause, sont sûrs de recevoir la couronne « triomphale, pourvu qu'ils se donnent l'avantage de la « dernière attaque, et qu'ils ne soient pas forcés de rece« voir un nouvel assaut de leurs adversaires. Cette arène « a été souvent foulée jusqu'ici ; bien des victoires ont « été remportées de part et d'autre; mais aussi lorsqu'il « s'agissait de la dernière lutte, de celle qui devait déci« der l'affaire, on avait toujours soin de statuer que « pour laisser le champion de la bonne cause seul maître « du champ de bataille, désormais son rival ne repren-

« drait plus les armes. » Kant appelle ces combats de la raison contre elle-même des *antinomies*. Il pose successivement chacun des quatre problèmes cosmologiques, présente la thèse en faveur de la solution ordinaire, puis l'antithèse en regard, et balançant les arguments apportés de part et d'autre, il montre que la raison tombe en contradiction avec elle-même. Il se donne le spectacle de cette lutte d'assertions contradictoires; mais ce n'est pas, comme il le dit lui-même, « pour la décider à « l'avantage de l'une ou de l'autre des parties; c'est pour « chercher si son objet n'est point par hasard une illu- « sion, par laquelle chacun se laisse tromper et où il n'y « a rien à gagner... » C'est là la méthode sceptique qu'il ne faut pas confondre, dit-il, avec « ce scepticisme qui « sape les fondements de toute connaissance, afin de « ne laisser partout que le doute et l'incertitude. La « méthode sceptique a pour but la certitude, car elle « cherche à découvrir dans un combat engagé avec « intelligence et bonne foi le point du dissentiment : « elle agit comme un sage législateur qui s'instruit par « l'embarras des juges dans les procès de ce qu'il y a de « défectueux dans ses lois. » Du reste, Kant avertit que cette méthode sceptique n'est applicable qu'à la philosophie transcendentale, et qu'elle ne l'est plus dans tout autre champ d'investigation, par exemple, dans les mathématiques, dans la philosophie expérimentale, dans la morale. Vous voyez que Kant s'empresse de mettre la morale à l'abri des contradictions de la philosophie transcendentale : à quel titre et d'où vient à la morale ce privilége? C'est ce que nous aurons à examiner plus

tard? Mais revenons aux antinomies de la raison pure. Nous ne pouvons vous exposer dans tous ses détails le vaste travail de Kant, dont vous connaissez maintenant la méthode et le but; nous essayerons seulement de vous en donner une idée exacte.

Voici la première antinomie.

La *thèse* est celle-ci : *Le monde a un commencement dans le temps et des bornes dans l'espace.* Pour établir cette thèse, Kant fait voir que la supposition contraire est inadmissible, et qu'il est impossible de regarder le monde comme n'ayant pas commencé. En effet, si le monde n'a pas commencé, il faut dire que chaque instant est dans l'éternité, c'est-à-dire qu'à chaque instant les états successifs des choses dans le monde forment une série infinie. Or, l'infinité d'une série consiste précisément en ce qu'elle ne peut jamais être accomplie par une synthèse successive. Par conséquent, cette série d'états successifs est impossible. Nous sommes donc en droit de conclure que le monde a un commencement. On peut de la même manière établir qu'il a des limites dans l'espace, en montrant qu'il est impossible d'admettre qu'il n'en a pas. Si le monde remplit l'espace tout entier, nous ne pouvons toujours le concevoir que comme l'assemblage d'un nombre infini de parties. Si cette composition, qui ne peut être que successive, demande un temps qui soit proportionné à sa grandeur, c'est-à-dire infini, elle suppose donc un temps infini écoulé, et nous retombons dans l'hypothèse qui vient d'être détruite. Donc le monde est limité dans l'espace.

Tels sont les arguments en faveur de la thèse; il y en

a de tout aussi concluants pour l'*antithèse*, que *le monde n'a pas commencé dans le temps et qu'il n'est pas limité dans l'espace*. Tout à l'heure, pour établir la thèse, Kant montrait l'impossibilité d'admettre l'antithèse; maintenant, pour établir l'antithèse, il va montrer l'impossibilité de la thèse.

Si le monde avait commencé, le temps qui aurait précédé l'existence du monde serait un temps vide. Or, rien ne peut commencer d'être dans un temps vide, parce que dans un pareil temps aucune partie ne renferme plutôt la condition de l'existence d'une chose que celle de sa non-existence, qu'on suppose cette chose passant du néant à l'existence par elle-même ou par une cause étrangère. D'un autre côté, si le monde a des bornes dans l'espace, il y a donc aussi un espace vide qui le limite : or, cet espace vide est impossible. L'espace, en effet, comme vous l'avez vu, n'est que la simple forme de l'intuition externe : son existence s'évanouit dès le moment que vous le considérez indépendamment des objets. Par conséquent, il peut bien y avoir un rapport des choses dans l'espace, mais il ne peut y avoir un rapport des choses à l'espace, ce qu'il faudrait admettre dans la supposition que le monde est limité. Il faut donc dire qu'il est infini.

Seconde antinomie :

Thèse : Toute substance composée l'est de parties simples ; il n'y a rien dans l'univers qui ne soit simple ou composé du simple. Si l'on suppose, en effet, que les substances composées ne le sont pas de parties simples, une fois ces substances décomposées, il n'y aura plus alors ni

composé ni simple; il n'y aura plus rien, et par conséquent il faudra dire qu'aucune substance ne nous est donnée, ce qui est absurde. Il suit de là que les substances sont des êtres simples, et que s'il y a quelque chose de composé dans le monde, ce quelque chose est composé de parties simples; ce qui démontre la thèse. Mais voici l'*antithèse* :

Aucune chose composée ne l'est de parties simples, et nulle part il n'existe rien de simple. Supposons qu'une chose composée le soit de parties simples, il faut convenir que toutes ses parties sont, comme elle, dans l'espace. Or, l'espace ne se compose pas de parties simples mais d'espace : tout ce qui occupe un espace a donc des éléments placés les uns en dehors des autres, et doit être par conséquent composé. Le simple serait donc un composé, ce qui serait contradictoire. En outre, nous ne saurions avoir l'intuition d'un objet simple : la substance simple n'est donc qu'une idée à laquelle rien ne correspond dans le monde sensible ; nous pouvons donc affirmer qu'il n'y a rien de simple dans le monde.

Troisième antinomie :

Thèse : Tout ce qui arrive dans le monde ne dépend pas uniquement de lois naturelles, il faut admettre aussi une cause libre.

S'il n'y a que des lois physiques et naturelles, tout ce qui arrive succède à un état antérieur. Mais cet état antérieur doit avoir commencé lui-même, il suppose par conséquent un autre état antérieur à lui, et nous arrivons ainsi à une série d'états successifs s'engendrant tous les uns les autres, mais nous n'arrivons pas à un premier

commencement, et la série reste sans condition absolue. Or, c'est une loi que rien n'arrive sans cause suffisante. Il y aurait donc contradiction à n'admettre que la causalité de la nature, et il faut admettre aussi une causalité absolue et primitive, produisant une série de phénomènes par sa spontanéité absolue, c'est-à-dire une cause libre.

Antithèse : Il n'y a pas de liberté; tout dans le monde suit aveuglément les lois de la nature. Une cause ne produit dans un certain moment qu'à la condition d'avoir été auparavant sans produire. Or, de deux choses l'une : ou bien ces deux états d'action et d'inertie ont entre eux un rapport, ou ils n'en ont pas. Si l'un engendre l'autre, il faut se demander d'où le premier procède à son tour ; et dans cette série infinie de causes qu'on est obligé d'admettre, la liberté de l'agent disparaît. Si, au contraire, ces deux états sont indépendants l'un de l'autre, alors il y a un effet sans cause, ce qui est absurde. Il faut donc que tout dans le monde soit gouverné par la fatalité des lois naturelles.

Quatrième antinomie :

Thèse : Le monde ne peut exister qu'il n'existe en même temps, soit dans le monde, comme en faisant partie, soit en dehors du monde, comme sa cause, un être nécessairement existant. Le monde sensible, comme ensemble de tous les phénomènes, contient en même temps une série de changements. Or, tout changement, tout phénomène contingent doit avoir une condition antérieure, et nous sommes contraints par la raison de remonter de condition en condition jusqu'à quelque chose qui ne dépende d'aucune autre, c'est-à-dire qui soit nécessaire. Mais cet

être nécessaire appartient lui-même au monde sensible : autrement il serait hors du temps et ne pourrait être en aucune façon la cause d'une série d'événements. Il y a donc dans le monde quelque chose d'absolument nécessaire, que ce soit la totalité des phénomènes ou seulement une partie d'eux.

Antithèse : il n'y a nulle part, ni dans le monde, ni hors du monde, comme sa cause, un être absolument nécessaire. Supposé que le monde soit lui-même ou qu'il contienne en lui un être nécessaire, il y a dans la série des changements un commencement absolument nécessaire qui échappe par conséquent à la loi de causalité ; ou bien la série même est sans aucun commencement, et quoique toutes ses parties soient contingentes, leur réunion est cependant nécessaire, ce qui est contradictoire. D'un autre côté, on ne peut placer hors du monde un être dont l'action s'accomplit dans le temps, qui par suite est lui-même dans le temps, c'est-à-dire dans le monde. Il n'y a donc nulle part aucun être nécessaire.

Voilà les contradictions dans lesquelles tombe la raison lorsqu'elle veut résoudre les quatre problèmes cosmologiques. « La philosophie, dit Kant, en parlant du « champ de l'expérience et en s'élevant insensiblement « jusqu'à ces idées sublimes, montre une telle dignité « que, si elle pouvait soutenir ses prétentions, elle lais- « serait bien loin derrière elle toutes les autres sciences « humaines, car elle promet de donner un fondement à « nos plus grandes espérances, et de nous révéler le but « vers lequel tendent tous les efforts de la raison. Ces « questions : Le monde a-t-il un commencement dans le

« temps et des bornes dans l'espace? Le moi pensant « est-il une unité indivisible et indissoluble, ou n'est-ce « qu'un tout divisible et périssable? Suis-je libre dans « mes actions, ou, comme les autres êtres, suis-je con- « duit par le fil de la nature et du destin? Y a-t-il une « cause suprême du monde, ou bien la nature des choses « et leur ordre forment-ils le dernier objet auquel nous « devions nous arrêter dans toutes nos recherches? Ce « sont là des questions pour la solution desquelles le ma- « thématicien n'hésiterait pas à donner toute sa science ; « car celle-ci ne peut satisfaire le besoin de l'humanité « de connaître sa fin et sa destinée. » Kant ajoute que si la science des mathématiques, qui fait l'orgueil de la raison humaine, a quelque dignité, c'est précisément parce qu'en aidant la raison à découvrir l'ordre et la régularité de la nature et l'harmonie merveilleuse des forces qui la mettent en mouvement, elle élève la raison au delà de l'expérience, et fournit de riches matériaux à la philosophie. « Mais malheureusement pour la spé- « culation, dit-il, la raison, au milieu de ses plus « grandes espérances, se trouve si embarrassée d'argu- « ments pour et contre, que ne pouvant, tant par pru- « dence que par honneur, ni reculer, ni regarder avec « indifférence ce grand procès comme un simple jeu, ne « pouvant non plus demander la paix lorsque l'objet « de la dispute est d'un si haut prix, il ne lui reste qu'à « réfléchir sur l'origine de cette lutte de la raison contre « elle-même, pour voir si peut-être un simple malen- « tendu n'en serait pas la cause, et si, ce malentendu « une fois dissipé, les prétentions orgueilleuses de part

« et d'autre ne feraient pas place au règne durable et tran-
« quille de la raison sur l'entendement et sur les sens. »

Si la thèse et l'antithèse peuvent être également soutenues et démontrées, pourquoi y a-t-il des hommes qui se passionnent pour la première, c'est-à-dire pour le dogmatisme, tandis que d'autres se passionnent pour la seconde, c'est-à-dire l'empirisme? C'est que le dogmatisme et l'empirisme ont des qualités diverses qui séduisent les uns et repoussent les autres. Ainsi le dogmatisme, en établissant que le moi est une substance simple et par conséquent incorruptible, qu'il est libre dans ses actions et n'est pas soumis à la fatalité de la nature, qu'il n'y a qu'un Être suprême duquel dépend le monde tout entier, et en donnant par là un fondement à la morale et à la religion, le dogmatisme a pour lui un intérêt pratique qui lui concilie tous les hommes sensés. Il a aussi un certain intérêt spéculatif : la raison est plus satisfaite de trouver un premier terme, un point d'arrêt, que de poser sans fin des questions qui toujours en suscitent de nouvelles. Enfin, précisément à cause de cet intérêt spéculatif, le dogmatisme est populaire, et ce n'est pas là son moindre titre. Pour l'empirisme, il n'a aucun de ces avantages; il semble qu'avec lui s'évanouisse toute morale, toute religion; car, que deviennent la morale et la religion si vous niez l'âme comme substance indivisible et incorruptible, si vous niez Dieu, si vous niez la liberté? Mais, en revanche, l'empirisme a pour lui la clarté et la sûreté. Il est inattaquable tant qu'il reste dans ses véritables limites, c'est-à-dire tant qu'il n'a d'autre but dans ses antithèses que de rabattre

la témérité et la présomption de la raison qui s'enorgueillit de sa pénétration et de son savoir, là même où il n'y a plus ni pénétration ni savoir possibles. Que s'il devient à son tour dogmatique, s'il nie avec assurance ce qui est au-dessus de sa portée, il devient alors une intempérance d'esprit d'autant plus blâmable que l'intérêt de la raison pratique en souffre un dommage irréparable. Du reste, l'empirisme ne sortira jamais de l'enceinte des écoles : jamais il ne se conciliera la faveur de la multitude; car il ne favorise pas la pratique, et il est trop sévère dans la spéculation, où il ne veut que des principes assurés et des conséquences rigoureuses : il nous arrache souvent le triste aveu de notre impuissance. Le sens commun aimera toujours mieux défendre la thèse brillante du dogmatisme. Il affirme en raison même de son ignorance, et là où le jugement fait défaut, il y supplée par l'imagination.

Tels sont les caractères opposés que présentent le dogmatisme et l'empirisme: une véritable philosophie ne doit pas, d'après ces seuls caractères, se prononcer pour l'un ou pour l'autre; elle doit s'affranchir de tout intérêt étranger, et, en examinant les antinomies avec impartialité, rechercher et découvrir l'illusion qui trompe les deux parties.

Rappelez-vous le résultat auquel aboutit l'esthétique transcendentale: tout ce qui peut être l'objet de l'expérience ne nous est donné que sous les conditions du temps et de l'espace. Mais le temps et l'espace sont de pures formes de notre intuition qui n'ont de réalité que dans l'expérience. Nous ne saisissons donc que des phé-

nomènes qui, en tant qu'ils sont représentés comme êtres étendus, ou comme séries de changements, n'ont aucune existence fondée en soi hors du sujet pensant. Voilà ce qu'il ne faut jamais perdre du vue, et c'est à cette lumière qu'il faut examiner le principe ou le raisonnement sur lequel se fonde la cosmologie : le conditionnel étant donné, avec lui est donnée la série entière des conditions, et par conséquent l'absolu lui-même, l'inconditionnel; or, les objets sensibles nous sont donnés comme conditionnels; donc, la série entière des conditions nous est donnée, et par conséquent l'absolu ou l'inconditionnel. Le vice de ce raisonnement est manifeste : il n'y a aucun rapport entre la majeure et la mineure, la conclusion n'est donc pas valable. Dans la première il s'agit d'un objet en soi, dans la seconde d'un objet sensible. Mais nous ne pouvons parler que de phénomènes, des objets tels qu'ils apparaissent à la sensibilité. Or, puisqu'il ne peut être question pour nous que de phénomènes, nous devons dire que la totalité absolue des conditions ne nous est pas donnée; car, dans l'expérience, une totalité complète de conditions est impossible ; nous ne pouvons que remonter de condition en condition, mais sans nous arrêter à une condition dernière et absolue, sans arriver à la totalité de toutes les conditions, ni par conséquent à l'inconditionnel et à l'absolu. Il suit de là que le raisonnement qui nous met en possession de l'existence du monde est un pur sophisme; mais ce sophisme est aussi inévitable que celui de la psychologie.

Dès lors, les contradictions de la raison sont levées,

et si nous reprenons les antinomies une à une pour les envisager sous le point de vue qui vient d'être indiqué, nous verrons ces contradictions s'évanouir, nous obtiendrons la conciliation de la thèse et de l'antithèse.

Du moment qu'il ne s'agit plus d'objets en soi, mais de phénomènes, nous ne pouvons rien déterminer sur la grandeur du monde que par l'expérience. Toute la question maintenant est dans ces termes : Lorsque je me représente les phénomènes, en remontant leur série, y a-t-il une limite à laquelle je sois forcé de m'arrêter? La question ainsi posée est facilement résolue. Je puis toujours continuer l'expérience, je puis du moins continuer toujours d'en concevoir la possibilité. Je ne dis pas que la série des phénomènes soit infinie : l'expérience ne m'a rien appris là-dessus; affirmer que le monde est infini, c'est sortir de l'expérience, c'est parler d'un objet en soi, et par conséquent de ce que nous ne connaissons pas; tout ce que je puis dire, c'est que cette série est infinie pour moi, et qu'ainsi je ne trouve de bornes aux phénomènes ni dans le temps ni dans l'espace. En parlant de la sorte, je ne sors pas des limites où je dois me renfermer, je ne sors pas du champ des phénomènes. C'est parce qu'elles en sortent que la thèse et l'antithèse, dans la première antinomie, sont toutes deux également fausses; car, lorsque l'une affirme que le monde est fini dans le temps et dans l'espace, et l'autre qu'il est infini, elles oublient les conditions de toute intuition sensible et parlent du monde comme d'un objet en soi.

Il en est de même dans la seconde antinomie. Le tort

de la thèse et de l'antithèse est de considérer la matière comme un objet en soi ; de là ces affirmations également fausses que la matière est divisible à l'infini, ou qu'elle est indivisible à une certaine limite. La vérité est que la matière, considérée comme elle doit l'être, comme objet sensible, n'est ni indivisible ni divisible à l'infini.

Quant à la troisième antinomie, sans doute si on considère les phénomènes comme des choses en soi, il faut, pour les expliquer, admettre exclusivement ou une cause libre ou la nécessité; mais si on considère les phénomènes comme ils doivent l'être, c'est-à-dire comme de simples représentations dont les conditions sont l'espace et le temps, tout se concilie. Si un phénomène nous est donné, l'expérience ne peut s'arrêter dans la série de ces conditions, elle nous montre tous les phénomènes enchaînés l'un à l'autre par les lois invariables de la nature, et il n'y a plus aucune place pour la liberté. Mais, d'un autre côté, il n'est pas nécessaire que la cause d'un phénomène soit de même nature que lui. Si donc les phénomènes sont sensibles, s'ils supposent le temps et l'espace, si leur action a toujours sa cause dans un état précédent, rien ne nous empêche de concevoir aussi la cause de ce phénomène comme intelligible, comme existant en dehors du temps et de l'espace, et douée d'une causalité spontanée, c'est-à-dire de liberté. L'existence et l'action de cette cause seraient hors du monde, son effet seul tomberait dans le temps et dans l'espace. On pourrait donc la considérer sous deux points de vue différents : dans le

monde sensible, tous ses effets seraient soumis à la loi de causalité, et auraient leur rang, avec les autres phénomènes, dans l'ordre de la nature ; dans le monde intelligible, elle serait déclarée affranchie de cette loi des phénomènes qui veut que tout changement ait sa raison dans un changement antérieur. « Ainsi, la li-« berté et la nature, chacune dans un sens complet, se « trouvent en même temps et sans contradiction dans « les mêmes actions, suivant qu'on les compare avec « leur cause intelligible ou sensible. »

Pour lever la quatrième antinomie, il suffit de concevoir hors du monde une condition première et nécessaire de tous les phénomènes contingents qui arrivent dans le monde. Cette conception n'a rien que de conforme à la raison. Mais existe-t-il réellement en dehors des phénomènes un monde purement intelligible? Kant ne l'affirme pas. Il veut moins par ces considérations ajouter à l'étendue de nos connaissances, que limiter l'empirisme et l'empêcher de déclarer impossible ce qu'il ne peut atteindre.

Voilà de quelle manière se concilient toutes les thèses et les antithèses · dans les deux premières antinomies, la thèse et l'antithèse sont en effet contradictoires, et cette contradiction résulte de ce que, au lieu de considérer le monde et la matière comme objets sensibles, on les considère comme objets en soi : la contradiction s'évanouit quand on les envisage comme on doit le faire, car alors la thèse et l'antithèse paraissent également fausses. C'est tout le contraire dans les deux dernières antinomies : on y regarde comme contradictoires des

choses qui peuvent s'accorder, et il suffit, pour lever ces antinomies, de montrer que la contradiction n'est qu'apparente et que la thèse et l'antithèse se concilient véritablement. Dans les premières comme dans les dernières, le rôle de la Critique est de montrer que l'objet pour lequel luttent l'antithèse et la thèse n'est qu'une apparence, une illusion, et qu'en dernière analyse la dispute ne porte sur rien.

Telles sont les fameuses antinomies de Kant. Après les avoir exposées avec une exactitude scrupuleuse, nous ne voulons pas les laisser passer sans nous expliquer en quelques mots sur la valeur de cette théorie si vantée, et dont vous avez pu admirer, même dans cette rapide et sèche analyse, l'ingénieuse et savante construction.

Disons-le tout de suite : Kant a commis une grave erreur en croyant que toutes les questions qu'il soulève dans les antinomies supposent pour être résolues l'emploi du même procédé, le raisonnement. Il y en a sans doute qui ne peuvent être résolues autrement; et, dans ce cas, on conçoit que deux solutions du même genre, deux raisonnements paraissent également concluants et semblent établir avec une égale force et la thèse et l'antithèse : cela est possible, et il ne reste qu'à examiner si en fait il en est ainsi, et s'il y a véritablement antinomie. Mais, parmi les questions agitées par Kant, il y en a aussi qui se décident par un procédé différent du raisonnement, de telle sorte qu'à l'égard de pareilles questions l'antimonie n'est pas possible.

Rapprochez, par exemple, les questions soulevées dans

la première antinomie de celles qui composent la troisième, et voyez si toutes ces questions sont du même ordre. Dans la première antinomie, il s'agit de savoir si le monde est éternel ou s'il a eu un commencement, s'il a des limites dans l'espace ou s'il est infini : ce sont là des questions que le raisonnement seul peut résoudre. Mais, est-ce au moyen du raisonnement qu'on arrivera à résoudre la question comprise dans la troisième antinomie, s'il y a quelque part dans le monde de la liberté, ou si tout suit aveuglément les lois de la nature? Demander s'il y a dans le monde de la liberté, c'est demander si moi, qui existe dans le monde, je suis un être libre, doué d'une puissance causatrice qui m'est propre, ou si je ne fais qu'obéir à une fatalité irrésistible. Or comment puis-je répondre à cette question? est-ce par le raisonnement? Non, mais par le témoignage de la conscience, à l'aide de l'aperception immédiate que nous avons de nous-mêmes. J'ai la conscience de pouvoir résister en une certaine mesure aux forces étrangères à la mienne. Que peuvent tous les arguments du monde contre un fait? Ils ne me prouveront pas que je ne suis pas libre, quand je me sens libre, quand, pour me sentir libre, je n'ai pas besoin de faire un raisonnement, et qu'il me suffit d'avoir conscience de moi-même. S'il en est ainsi, l'antinomie posée par Kant s'évanouit : on ne peut pas supposer que l'esprit trouve deux raisonnements également concluants l'un pour et l'autre contre la liberté, puisque le raisonnement en lui-même n'est de mise ici ni pour ni contre. Supposez d'ailleurs que le raisonnement puisse démontrer la liberté : que sera cette

liberté ainsi obtenue? Quelque chose qui n'est uni à nous-mêmes que par un lien purement logique, une liberté qui ne tombe pas sous la conscience et dont nous n'avons pas le sentiment; or est-ce là notre liberté? Il y a plus : il est même impossible de supposer sans paralogisme un raisonnement qui établisse notre liberté ; car, pour que notre liberté soit dans la conclusion, il faudrait au moins que l'idée générale de liberté fût dans les prémisses. Mais d'où serait venue cette idée générale de liberté ? Kant ne peut recourir à la conscience sans ruiner le fondement même de son entreprise. Et pourtant, de quelle autre source que de la conscience peut nous venir notre première idée de liberté? Ainsi Kant, en voulant tirer d'un syllogisme la connaissance de notre liberté, non-seulement n'arrive qu'à une liberté qui nous est étrangère et qui n'est pas celle de la conscience, mais il est vrai de dire qu'il n'arrive par là à aucune espèce de liberté, et que son syllogisme même est impossible. L'erreur qu'il commet ici est absolument la même que celle que nous avons déjà relevée à propos des paralogismes de la psychologie : elle vient de ce qu'il se fait de la conscience une idée tout à fait fausse. En effet, pourquoi refuse-t-il à la conscience le droit d'établir notre liberté ? C'est parce que, selon lui, la conscience n'atteint rien que d'empirique et de phénoménal, qu'ainsi elle peut bien attester nos actes en tant que phénomènes, mais non pas la cause volontaire et libre qui les produit; et il fait de la liberté quelque chose de transcendental et d'insaisissable pour le sens intime. Mais, pour réfuter une pareille psychologie, il nous suffit de répéter ce que

nous avons dit plus haut. L'erreur étant la même, la réfutation doit être la même. Bornons-nous donc à rappeler brièvement les deux points suivants : 1° de ce que la conscience est soumise à certaines conditions empiriques, c'est-à-dire de ce qu'elle ne serait pas si certains phénomènes ne se produisaient, il ne suit nullement qu'elle n'atteigne pas aussi la cause de ces phénomènes : elle l'atteint, et par là se place, non pas en dehors, mais au-dessus de l'expérience, au-dessus du flux et du reflux des phénomènes ; 2° demander que notre liberté ou notre force causatrice personnelle nous soit donnée indépendamment des actes par lesquels elle se manifeste, c'est demander une chose impossible : tout comme le moi substance n'est rien sans ses modifications, ainsi le moi cause n'est rien sans ses actes, ou ce n'est plus qu'une abstraction. Kant, en posant la question de la liberté comme il la pose, ne fait donc que poursuivre une chimère : s'il avait vu que la connaissance des actes que nous produisons et celle de notre causalité sont primitivement enveloppées dans la conscience, et qu'elles ne sont séparées que par l'effort d'une abstraction ultérieure, il n'aurait pas eu besoin de recourir au raisonnement pour obtenir la liberté, et il n'aurait pas mis l'hypothèse d'une antinomie logique à la place d'une certitude intuitive et immédiate [1].

La question de la liberté n'est pas la seule où Kant ait eu le tort de faire intervenir le raisonnement. Prenez les

1 Sur la liberté et sa vraie preuve, voyez DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, leç. XIVe, p. 352, etc.; PHILOSOPHIE SENSUALISTE, 1re leç., p. 33, etc.; PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. X, et plus bas en ce volume, leç. VII, etc.

deux questions comprises dans la thèse et l'antithèse de la deuxième antinomie. On demande si dans le monde il existe quelque chose de simple; mais comme il y a dans le monde deux sortes d'êtres, les corps et les esprits, la question est double : il s'agit de savoir, d'une part, si les corps sont composés de parties simples, indécomposables elles-mêmes, et, d'autre part, si l'âme est une substance simple et si par conséquent elle peut survivre à la décomposition de la matière. Or, de ces deux questions, en supposant que la première tombe sous le raisonnement, il est certain du moins que la seconde peut être résolue directement, immédiatement, par le témoignage de la conscience, qui, dans l'unité et l'identité du moi, nous atteste la simplicité de l'être que nous sommes, comme elle nous atteste notre liberté. Kant a eu tort de croire que ces deux questions supposent un seul et même procédé; et s'il y a ici une antinomie possible, ce n'est qu'à l'égard de la matière.

Reste la question contenue dans la quatrième antinomie, la question de l'être nécessaire. Or, est-ce par le raisonnement qu'on arrive à l'idée de l'être nécessaire? Il est évident qu'il ne peut être ici question de l'aperception de la conscience, puisqu'il ne s'agit plus de nous-mêmes. Mais le procédé qui nous fournit l'idée de l'être nécessaire est-il bien un syllogisme, ou n'est-ce pas un procédé très différent, un procédé rationnel, il est vrai, mais tout autre que le raisonnement, qui ne suppose ni prémisses ni conclusion tirée par voie déductive? Descartes a fort bien vu qu'aussitôt que la conscience nous montre que nous sommes des êtres im-

parfaits, nous concevons un être parfait [1]; de même aussitôt que l'expérience nous montre quelque chose de contingent, quelque chose qui ne saurait se suffire à soi-même, notre raison conçoit quelque chose de nécessaire, un être qui existe par lui-même et qui n'en suppose aucun autre. L'expérience nous sert de point de départ ; mais, ce point de départ une fois donné, alors immédiatement, sans nous appuyer sur aucune majeure, sans passer par aucun intermédiaire logique, par conséquent sans faire aucun syllogisme, nous concevons un être nécessaire, un être existant d'une existence absolue. Sans doute nous ne pouvons concevoir cet être que quand l'expérience nous a montré quelque chose de contingent; mais nous le concevons lui-même comme indépendant de toute chose contingente, et comme immuable et éternel au milieu de la succession et du changement ; car il répugne que ce qui est le principe du contingent soit lui-même contingent. Or, s'il est vrai que nous nous élevons à l'idée de l'être nécessaire autrement que par le raisonnement, sur ce point encore il n'y a pas d'antinomie possible, et on ne peut élever ici de doute qui ne porte sur la légitimité même de la faculté de connaître, question toute différente et que nous avons réservée.

De ce qui vient d'être dit il résulte que, de toutes les questions soulevées dans les antinomies, il n'y en a que trois dans lesquelles intervienne le raisonnement, ce sont les deux questions comprises dans la première an-

1 Voyez plus bas dans cette même leçon.

tinomie, celle de l'éternité et de l'infinité du monde, et l'une des deux questions comprises dans la deuxième, celle de la divisibilité de la matière. Sur ces trois questions, l'esprit peut se trouver placé entre des raisonnements qui se combattent, et il ne s'agit plus ici que de savoir si les raisonnements opposés sont en effet également concluants, et s'il y a bien antinomie; mais, quant à toutes les autres questions, l'antinomie est évidemment chimérique, et une psychologie plus profonde fait voir qu'elle n'est pas même possible.

Remarquons que, par un bienfait de la Providence, c'est précisément dans les questions qui intéressent le moins l'humanité que le raisonnement a sa place, et que le doute se glisse à sa suite; mais pour celles qui importent à notre destinée, « la Providence (comme Kant lui-même l'a écrit quelque part) n'a pas voulu qu'elles pussent dépendre de la subtilité de raisonnements ingénieux; elle les a, au contraire, livrées immédiatement au sens commun qui, lorsqu'il ne se laisse pas égarer par une fausse science, ne manque jamais de nous mener droit au vrai et à l'utile. » Or est-il aussi important pour l'homme de savoir si le monde est éternel ou s'il a eu un commencement, si ce même monde a ou n'a pas de limites dans l'espace, si la matière est ou n'est pas divisible à l'infini, que de savoir si le moi est une substance simple qui à ce titre peut survivre au corps, si nous sommes des êtres libres, doués d'une activité qui nous est propre, et dont nous pouvons être responsables, ou si, comme les forces de la nature, nous ne faisons qu'obéir à une fatalité irrésistible; s'il y a un être

nécessaire, principe du monde, ou si le monde se suffit à lui-même? A coup sûr, entre ces deux sortes de questions, il y a une grande différence : les unes intéressent surtout la spéculation, elles sont surtout agitées dans l'enceinte des hautes écoles et par les esprits métaphysiques; mais les autres nous touchent de près. Que le monde soit éternel ou qu'il ait commencé, qu'il ait des limites dans l'espace ou qu'il soit infini, à la rigueur, le monde moral n'en subsiste pas moins; mais supprimez la liberté, Dieu et la simplicité de l'âme, que signifie le mot de vertu, et que deviennent et la dignité et les espérances de l'homme? Aussi, quand même sur les premières questions nous ne pourrions nous arrêter à une solution définitive, n'est-ce pas déjà beaucoup que la métaphysique, comme le sens commun, puisse, quoi qu'en dise Kant, répondre aux secondes avec certitude?

Vous voyez à quoi se réduit la théorie des antinomies : nous n'ajouterons plus que quelques mots sur la solution que Kant donne de ces antinomies. Comment la dialectique transcendentale prétend-elle résoudre les deux premières? C'est en montrant que, dans la thèse et dans l'antithèse, l'esprit est la dupe d'une illusion. Mais Kant a-t-il prouvé que l'illusion qu'il suppose n'est pas elle-même chimérique? Vous avez vu combien sont artificiels ses paralogismes psychologiques. Ici, nous venons d'établir que les dernières antinomies ne sont pas même possibles. Kant prétend que la liberté et l'être nécessaire étant des objets qui échappent aux lois de l'intuition sensible, il nous est tout aussi impossible

de les nier que de les affirmer. Cette opinion est réfutée par tout ce qui précède : nous nous croyons le droit d'affirmer notre liberté, parce qu'elle nous est donnée dans la même aperception primitive et immédiate que le moi lui-même, et d'affirmer Dieu sans nul syllogisme bon ou mauvais, en vertu de l'application directe et irrésistible de notre faculté de connaître. Nous nous rangeons donc du côté du dogmatisme, non pas seulement parce qu'il a pour lui un intérêt pratique, qui, comme dit Kant, lui concilie tous les hommes sensés, mais parce qu'au moins sur les points que nous venons de parcourir, il est inattaquable, et que l'empirisme que Kant lui oppose, sous un air de sagesse et de modération, cache plus d'une extravagance. Dire qu'à la vérité nous ne pouvons pas affirmer Dieu et la liberté, mais que nous n'avons pas non plus le droit de les nier, c'est faire une concession insuffisante. Nous n'avons pas le droit de les nier, et nous avons celui de les affirmer : contester ce droit, c'est mettre en doute la faculté de connaître elle-même, ce qui nous conduit au scepticisme absolu, comme on le verra plus tard. Nous reviendrons sur ce sujet lorsqu'il en sera temps : arrivons à la dernière division des idées de la raison pure, à la théologie.

Si les idées s'écartent de la réalité sensible, quelque chose s'en écarte encore plus, s'il est possible, c'est l'idéal. Des exemples vous feront comprendre la différence de l'idéal et des idées : la perfection est une idée, l'humanité dans toute sa perfection est un idéal ; la vertu et la sagesse humaine dans toute leur pureté sont des

idées, le sage des stoïciens est un idéal. L'idéal est donc l'existence intellectuelle d'une chose qui n'a d'autres caractères que les caractères mêmes déterminés par l'idée. L'idée, ainsi individualisée, pour ainsi dire, sert de règle à nos actions; elle est comme un modèle dont nous pouvons nous rapprocher plus ou moins, mais duquel nous restons toujours infiniment éloignés. « Nous « comparons, par exemple, notre conduite à celle du « sage qui existe en nous. Chacun de nous se juge, se « corrige sur cet idéal, sans pouvoir cependant ja-« mais atteindre à sa perfection. Ces idéaux, quoique « nous ne leur accordions aucune réalité objective, ne « doivent pourtant pas être regardés comme des chi-« mères. Ils fournissent une unité de mesure à la rai-« son, qui a besoin de concevoir ce qui est parfait dans « chaque espèce, pour pouvoir apprécier et mesurer « les degrés de l'imperfection. Mais voulons-nous réa-« liser l'idéal dans l'expérience, comme le sage dans « un roman? nous ne pouvons y parvenir, et c'est de « plus une entreprise insensée et peu édifiante; car « l'imperfection de notre nature, qui dément toujours « la perfection de l'idée, rend toute illusion impossible, « et fait par là ressembler à une fiction le bien même qui « est dans l'idée. »

L'idéal par excellence est celui de la Divinité; voici comment il se forme. Pour déterminer parfaitement ce qu'est une chose, il faut concevoir l'ensemble de tous les attributs qui peuvent lui convenir, et retrancher ensuite de cet ensemble ceux qui ne lui conviennent pas pour arriver à ceux qui lui appartiennent réellement, ce

qui n'est autre chose qu'un raisonnement disjonctif, dont la majeure est une idée de la raison. La totalité absolue des attributs possibles des choses est la plénitude de la réalité. « Les diversités des choses ne sont « que des manières diverses de limiter cette idée de la « réalité suprême qui est le substratum commun, de « même que toutes les figures ne peuvent être que dif- « férentes manières de borner l'espace infini. » Or, l'objet dans lequel la raison place toute cette réalité est son idéal. Il s'appelle aussi l'être primitif (*ens originarium*); et, en tant qu'il n'y en a aucun au-dessus de lui, l'être suprême (*ens summum*); en tant qu'il est la condition de toute existence, l'être des êtres (*ens entium*). Si nous concevons cet idéal comme une substance, cette substance sera une, simple, suffisant à tout, éternelle, etc., c'est-à-dire Dieu, et nous aurons une théologie.

Mais la raison ne se fait pas illusion sur la valeur de cet idéal ; elle n'oserait admettre comme un être réel une simple création de la pensée, et la dialectique dissipe aisément l'illusion des prétendues preuves de l'existence de Dieu.

Il n'y a que trois espèces d'arguments possibles à la raison spéculative, pour démontrer l'existence de Dieu : Kant les appelle *physico-théologique, cosmologique et ontologique*.

Les deux premières partent de l'expérience : dans la preuve *physico-théologique*, on examine l'ordre et la beauté du monde, et c'est pour expliquer cet ordre et cette beauté qu'on établit l'existence de Dieu ; dans la

preuve *cosmologique*, on n'a pas besoin de rechercher l'harmonie que nous révèle l'expérience ; il suffit que l'expérience nous atteste une existence contingente quelconque pour que nous passions de cette existence contingente à l'existence de quelque chose d'absolument nécessaire ; enfin, dans la troisième preuve, la preuve *ontologique*, on fait abstraction de toute expérience, et on conclut de l'idée de l'être parfait à son existence.

Kant commence par la discussion de la preuve ontologique ; car c'est sur cette preuve que, selon lui, reposent les deux autres.

La preuve dont il est ici question n'est autre que cet argument de saint Anselme qui reparut avec Descartes dans la philosophie moderne, et auquel Leibniz a donné sa dernière forme. C'est sous sa forme leibnizienne que Kant l'expose et entreprend de le réfuter. L'être parfait contient toute réalité, et on accorde que cet être est possible, c'est-à-dire qu'il n'implique pas contradiction. Or, dans la toute réalité est comprise l'existence. Il y a donc une chose possible dans le concept de laquelle est comprise l'existence. Si donc cette chose est supprimée, la possibilité même de la chose l'est aussi, ce qui est contradictoire avec ce qui précède. Vous reconnaissez là l'argument de Leibniz, à savoir : que Dieu est, s'il est possible, puisque sa possibilité, c'est-à-dire son essence même, entraîne son existence, et qu'ainsi l'admettre comme possible, et ne l'admettre pas en même temps comme existant, est contradictoire.

Voici maintenant comment Kant attaque cet argument.

Il faut bien distinguer d'abord la nécessité logique, ou celle qui lie un attribut à un sujet, d'avec la nécessité réelle des choses, et se bien garder de conclure la seconde de la première. Quand je dis : Le triangle est une figure qui a trois angles, j'indique un rapport nécessaire et tel que, le sujet une fois donné, l'attribut s'y joint inévitablement. Mais s'il est contradictoire de supposer un triangle en supprimant par la pensée les trois angles, il ne l'est pas de faire disparaître le triangle en même temps que les trois angles. De même s'il est contradictoire de nier la toute-puissance, lorsqu'on suppose Dieu, il ne l'est pas de supprimer tout ensemble Dieu et la toute-puissance : ici, tout disparaissant, attribut et sujet, il n'y a plus de contradiction possible. Dira-t-on qu'il y a tel sujet qui ne peut pas être supprimé et qui par conséquent doit rester? Cela revient à dire qu'il y a un sujet absolument nécessaire. Or, c'est là la proposition même dont on conteste la légitimité et qu'il faut établir.

Kant insiste pour montrer qu'il ne peut y avoir de contradiction dans la négation de l'existence de Dieu. Lorsque nous disons de telle ou telle chose que nous regardons comme possible que cette chose existe, quelle espèce de proposition faisons-nous? Est-ce une proposition analytique ou une proposition synthétique? Si c'est une proposition analytique, en affirmant l'existence de la chose, nous n'ajoutons rien à l'idée que nous en avons, et par conséquent nous n'affirmons cette

existence que parce qu'elle est déjà dans l'idée que nous avons de la chose même, ce qui n'est qu'une répétition, et ne prouve nullement que la chose dont il s'agit existe, quand même elle n'est pas donnée déjà comme existante. Disons-nous, au contraire, que la proposition qui affirme l'existence d'une certaine chose est synthétique? mais alors il n'y a aucune contradiction à supprimer le prédicat de l'existence; car les propositions analytiques sont les seules, selon Kant, danslesquelles il implique contradiction de nier le prédicat, une fois le sujet supposé, et c'est précisément à ce signe qu'on les reconnaît. Ainsi il est contradictoire de supposer un triangle si on en supprime les trois angles par la pensée, de supposer Dieu si on nie la toute-puissance, parce que ces propositions : le triangle est une figure qui a trois angles, Dieu est tout-puissant, sont des propositions analytiques. Mais si la proposition qui affirme l'existence de Dieu est une proposition synthétique, comment pourrait-il impliquer contradiction de supposer la non-existence de Dieu? La contradiction ne serait possible que si la proposition était analytique, et la proposition ne peut être analytique qu'à la condition de ne rien prouver.

Enfin comment, de ce qu'un être est conçu comme parfait, pouvons-nous conclure qu'il existe, si l'existence elle-même n'est pas un attribut, un prédicat qui détermine l'idée du sujet? Or l'existence ne peut être regardée comme un attribut, dont l'idée, en s'ajoutant à celle que nous avons de la chose dont il s'agit, la développe, la complète, la détermine. Quand je dis : Dieu

est tout-puissant, l'attribut, tout-puissant, détermine l'idée de Dieu ; mais que je conçoive Dieu comme simplement possible ou comme réel, l'idée n'en reste pas moins la même dans les deux cas; il est donc vrai de dire que le réel ici ne contient rien de plus que le possible; s'il en était autrement, l'idée que nous avons d'une chose ne serait pas complète tant que nous ne la concevons que comme possible. Il suit de là que si je conçois un être comme l'être parfait, j'ai beau tourmenter l'idée de cet être pour en faire sortir son existence ; la question de savoir s'il existe ou non reste toujours, et ce n'est pas du concept même de l'objet conçu comme possible que nous tirerons le concept de sa réalité. Nous sommes donc obligés de sortir de notre concept d'un objet, pour accorder l'existence à cet objet. Cette conclusion, si elle est juste, renverse l'argument ontologique, puisque cet argument prétend précisément conclure de l'idée de l'être parfait conçu comme possible sa réalité. « Ainsi, dit Kant, il s'en faut « de beaucoup que Leibniz ait fait ce dont il se flat- « tait, et qu'il soit parvenu à connaître *a priori* la « possibilité d'un être idéal si élevé. Dans cette cé- « lèbre preuve ontologique (*cartésienne*) de l'existence « d'un être suprême, tout travail est perdu, et un « homme n'augmentera pas plus ses connaissances par « de simples idées qu'un négociant n'augmenterait sa for- « tune en ajoutant quelques zéros à l'état de sa caisse. »

Mais, si l'argument qui vient d'être examiné ne prouve rien et n'établit pas l'existence réelle de Dieu, peut-on espérer au moins, en suivant une autre voie, arriver à

cette existence? Non, selon Kant, et il revient ici à la difficulté, insoluble si on l'en croit, que la dialectique transcendentale oppose à la connaissance humaine. L'existence de Dieu ou de l'être parfait étant placée en dehors des conditions de l'expérience, nous n'avons ni le droit de la nier ni celui de l'affirmer : la supposer, c'est faire une supposition qui peut être utile, nécessaire même au développement et à la perfection de l'intelligence, mais que rien d'ailleurs ne peut justifier, au moins dans les conditions actuelles auxquelles nous sommes soumis. Nous répondrons ailleurs à cet argument général tiré de la dialectique transcendentale. Il ne contient rien de nouveau; c'est celui que nous avons déjà rencontré et contre la réalité objective du temps et de l'espace et contre celle de l'existence personnelle. Kant y reviendra à plusieurs reprises et nous y répondrons à fond en lieu convenable. Mais ce qu'il nous importe d'examiner ici sans délai, ce sont les arguments directs et positifs que Kant oppose à la preuve ontologique, à la preuve cartésienne, telle qu'elle est exposée par Leibniz. Selon nous, ces arguments sont à la fois très forts et très faibles. Sous un certain point de vue, loin de les contredire nous les fortifierons; sous un autre point de vue, nous essayerons de prouver qu'ils ne portent pas.

La preuve cartésienne, telle qu'elle est présentée par Leibniz, est celle-ci; nous citons textuellement le syllogisme exposé par Leibniz lui-même dans une lettre à Bierling[1] :

[1] Cette lettre est du 10 novembre 1710, vers la fin de la carrière de Leibniz l'année même où il publia la *Théodicée*.

Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, id est : si habet essentiam, existit. Est axioma identicum demonstratione non indigens. Atqui Deus est ens ex cujus essentia sequitur ipsius existentia. Est definitio. Ergo Deus, si est possibilis, existit (per ipsius conceptus necessitatem).

Ce qui signifie, comme nous l'avons déjà dit plus haut, que Dieu est s'il est possible, parce que sa possibilité, c'est-à-dire son essence même, entraîne son existence, et qu'il y aurait contradiction à reconnaître cette essence en lui refusant l'existence. Tel est l'argement de Leibniz, et c'est celui-là même que Kant expose dans un ordre et dans des termes qui diffèrent peu du syllogisme original.

Ce syllogisme est de la régularité la plus parfaite. Ou il n'y a plus de logique au monde, ou la conclusion est démontrée. Mais de quelle nature est cette conclusion? D'après les lois mêmes de la logique, elle doit être conforme au caractère de la majeure et de la mineure réunies, des prémisses. Examinons ces prémisses. La majeure, Leibniz lui-même le reconnaît, est un axiome identique (*axioma identicum*); c'est une proposition générale et abstraite. L'existence et l'essence qui y sont renfermées y sont prises au point de vue purement abstrait et logique. Quant à la mineure, elle contient une définition générale de Dieu, dans laquelle l'existence de cet être est considérée encore d'un point de vue logique, et non pas comme quelque chose de réel, puisque c'est cette réalité même qu'il s'agit d'obtenir dans la conclusion, et que la supposer dans la mineure serait faire

une pétition de principe. Si donc la majeure a un caractère abstrait et si la mineure n'ôte pas ce caractère, nous le demandons encore, de quelle nature doit être la conclusion? Nécessairement, une conclusion abstraite où l'existence est prise abstraitement, comme dans les prémisses. De la combinaison de deux prémisses abstraites, il ne peut sortir qu'une abstraction. Le syllogisme est donc bon en lui-même, mais il n'a et ne peut avoir qu'une valeur syllogistique. L'existence que donne ce syllogisme ne peut être que l'existence en général, à l'état abstrait, c'est-à-dire sans réalité véritable.

Leibniz a donc perfectionné le syllogisme cartésien, si Descartes a voulu faire un syllogisme; mais, loin de fortifier la preuve cartésienne, il l'a compromise. En logique l'argument peut avoir l'autorité d'un syllogisme irréprochable, mais il manque du caractère objectif et réel auquel il prétend. Aussi, Kant le regarde-t-il comme très peu naturel, et comme une innovation de l'esprit scholastique qui ne peut satisfaire le sens commun.

Mais si la preuve combattue par Kant, et dont nous venons de montrer le vice radical, appartient en effet à Descartes, si c'est à Descartes que Leibniz l'a empruntée pour la développer à son tour, il ne faut pas oublier qu'elle n'est pas la seule dans Descartes, et qu'elle n'est même pas la première qu'il ait présentée. Dans le *Discours de la méthode* et dans la *Troisième Méditation*, ce n'est pas cette preuve qu'il invoque; c'est une autre, que nous allons rappeler; et, quant à celle dont il s'agit ici, c'est seulement dans la *Cinquième Méditation* qu'on la rencontre.

Il y a dans Descartes trois preuves de l'existence de Dieu. Voici la première : En même temps que je m'aperçois comme un être imparfait, j'ai l'idée d'un être parfait, et je suis obligé de reconnaître que cette idée a été mise en moi par un être qui est en effet parfait, et qui possède toutes les perfections dont j'ai quelque idée, c'est-à-dire qui est Dieu. La seconde preuve est celle-ci : Je n'existe pas par moi-même, car je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée: j'existe donc par autrui, et cet être par lequel j'existe est un être tout parfait, sinon je pourrais lui appliquer le même raisonnement que je m'applique à moi-même. Enfin, voici la troisième preuve : J'ai l'idée d'un être parfait. Or, l'existence est comprise dans l'idée d'un être parfait aussi clairement que dans l'idée d'un triangle est comprise cette propriété par laquelle les trois angles du triangle sont égaux à deux droits. Donc Dieu existe.

De ces trois preuves la seconde tient à la première, mais la troisième en diffère, et c'est précisément celle-là, et celle-là seule, que Leibniz a pris à tâche de développer et de perfectionner. Ce n'est pourtant pas, à coup sûr, la preuve la plus convaincante. Celle qui conclut de l'idée de l'être imparfait à l'existence d'un être parfait, est la preuve cartésienne par excellence. Regardez-y de près : celle-là est le fondement des deux autres, elle en est le fondement logique, et surtout elle en est le fondement psychologique, l'antécédent réel dans l'esprit de l'homme et dans l'ordre de la connaissance; car c'est elle qui fournit l'idée de l'être parfait. Exami-

nons donc le caractère de cet argument. Nous soutenons que ce n'est point un syllogisme, mais un simple enthymème irréductible à un syllogisme, et que le syllogisme qu'on pourrait bâtir sur cet enthymème ne serait plus qu'un argument artificiel sans aucune force, exactement comme le *je pense, donc je suis*, est un enthymème qu'on ne développe en un syllogisme qu'à la condition de le détruire.

Ceux qui ont fait du *je pense, donc je suis*, un raisonnement, un syllogisme, ont dû procéder ainsi : tout ce qui pense existe; or, je pense, donc j'existe. Il y a deux vices dans cet argument.

1° Il renferme un cercle vicieux. En effet, la difficulté est de conclure de la pensée à l'être, car ce sont deux choses différentes en elles-mêmes. Or cette conclusion d'une chose différente à une chose différente ne devient pas plus légitime quand, sans autre preuve, au lieu de particulariser on généralise pour finir par particulariser. La majeure, la proposition générale : tout ce qui pense existe, renferme bien la conclusion particulière; mais elle ne la légitime pas, car elle-même a besoin d'être légitimée. Le lien qui unit la pensée à l'être dans la majeure est précisément le nœud de la question. La majeure le contient, elle ne le résout pas. On en est donc après le raisonnement au même point où on en était auparavant; et c'est avec une sorte de raison qu'on a comparé cet argument à celui-ci : *lucet, atqui lucet, ergo lucet.*

2° Non-seulement ce syllogisme est un cercle vicieux, il a de plus l'immense inconvénient, s'il était légitime, de donner à l'existence personnelle un caractère logi-

que. En effet, la majeure, étant purement générale et abstraite, ne peut donner qu'une conséquence qui participe de sa nature, alors même que la mineure contiendrait un élément particulier. Au nom du principe abstrait : tout ce qui pense existe, à la rigueur ma pensée aurait bien un sujet, une substance, puisque toute pensée suppose une substance; mais cette substance, donnée par le raisonnement sans l'intervention de la conscience, serait une substance en général, une substance indéterminée, une sorte d'entité logique.

Voilà où aboutit le raisonnement, la forme syllogistique. Mais on peut prouver, Descartes à la main [1], que Descartes n'a pas voulu faire un syllogisme, et que sa preuve ne repose point sur une majeure hypothétique en elle-même, et de plus purement logique et abstraite. Ce n'est pas la formule : tout ce qui pense existe, ou pour nous élever à la formule la plus simple et la plus générale : tout phénomène suppose une substance, ce n'est point cette formule qui fonde primitivement l'existence personnelle, le moi sujet de ma pensée : non, c'est, au contraire, le fait de conscience, à savoir, l'aperception directe de la pensée, et la conception spontanée du moi, du sujet de ma pensée, qui, peu à peu dégagé par la réflexion, a produit la formule générale : tout phénomène suppose un sujet, tout ce qui pense existe. La raison, bien différente du raisonnement, ne découvre pas le moi réel et vivant à la pâle lumière d'une formule abstraite; mais elle le conçoit

1 Voyez PREMIERS ESSAIS, *vrai sens de l'enthymème cartésien, je pense, donc je suis*, p. 27, etc., PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. II[e], p. 52, etc., leç. IX, p. 403, etc.

par la vertu et la force synthétique qui sont en elle, aussitôt que le phénomène de la pensée est suggéré par l'expérience. La conception primitive de la raison ne précède pas le phénomène de la conscience, ni le phénomène de la conscience ne précède la conception de la raison : ils sont tous deux contemporains dans l'unité du fait primitif de conscience. Et la conception de la raison, encore une fois, n'est pas un raisonnement, car sur quoi ce raisonnement s'appuierait-il? Où la raison chercherait-elle son principe, sa majeure ? Toute majeure, quelle qu'elle soit, aura le double vice, répétons-le bien, de supposer ce qu'elle veut prouver, et de ne donner qu'une entité logique. Non, il n'y a point ici de majeure, comme le dit profondément Descartes à Gassendi[1] : vous commencez par m'imputer de fausses majeures pour avoir le plaisir de les réfuter. Nulle majeure ne peut combler l'abîme qui sépare la pensée de l'être, le phénomène de la substance, la qualité du sujet. C'est la raison elle-même qui, par sa propre force, franchit cet abîme, qui *révèle*, le mot est ici parfaitement propre, le sujet caché mais réel de tout phénomène, de toute pensée. Ou plutôt il n'y a point ici d'abîme, il n'y en a que pour la logique; dans la réalité de la conscience, il y a distinction, il n'y a pas séparation : la pensée est donnée à la conscience et à la raison dans le sujet, et le sujet leur est donné avec la pensée. Parlons mieux, parlons avec Descartes; il n'y a pas primitivement de pensée et de sujet, ce langage est trop abstrait; il est logique, il n'est pas psycho-

1 PREMIERS ESSAIS, *ibid.*

logique ; il y a d'abord, il y a toujours telle ou telle pensée déterminée qui est mienne, et un sujet déterminé de ces pensées déterminées qui est moi : leur lien n'est pas un lien logique ; c'est un lien réel ; marquez-le si vous voulez par *ergo*, ce n'est là que la figure et le simulacre d'un syllogisme, ce n'est pas un syllogisme, c'est une conception immédiate ne s'appuyant sur aucun principe, sur aucun intermédiaire, c'est l'aperception vivante d'une pensée vivante dans un moi vivant. La science de la vie de l'âme, la psychologie aboutit à la réalité, parce qu'elle part de la réalité.

C'est aussi la psychologie qui fournit à la théologie naturelle la preuve ontologique de l'existence de Dieu ; et cette preuve *a priori* est très solide, quand on la saisit à son vrai point de vue, quand on la rétablit sur sa véritable base.

Nous avons vu que Kant a bon marché de la preuve ontologique présentée sous la forme logique ; mais ses arguments ne valent plus rien contre la vraie preuve cartésienne[1]. Celle-là est inattaquable à tous les arguments, parce qu'elle ne repose point sur un argument : pour lui rendre toute sa force, il suffit de lui restituer son caractère.

Quand j'ai saisi ma propre existence sous ma pensée, j'ai la conscience ou la conception d'un être qui existe réellement, d'une substance qui est moi-même. Mais il ne me faut pas beaucoup de temps, une bien longue expé-

[1] Voyez sur cette vraie preuve cartésienne, PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. IIe, p. 50, etc., et leç. IXe, p. 401, etc.



rience de moi-même pour reconnaître l'infirmité de cette substance dans les défaillances de la pensée qui la constitue. La sensation qui éveille d'abord la pensée l'empêche quelquefois, l'obscurcit par sa vivacité même ou l'énerve de ses langueurs. La passion, qui lui donne souvent tant d'énergie, l'aveugle encore plus souvent. Un petit grain de gravier[1], placé de telle manière plutôt que de telle autre, une mouche qui bourdonne trouble et tient en échec la plus forte intelligence. Et chaque nuit le sommeil suspendant la mémoire, éteignant la conscience, interrompt et semble anéantir notre existence, puisqu'elle nous en fait perdre toute connaissance, c'est-à-dire ce qui la constitue à nos yeux. Je suis, car je pense; je suis réellement, car je pense réellement; je suis donc une substance qui se connaît de la science la plus certaine de toutes, puisqu'elle est la plus immédiate, la conscience. Mais, cette substance que je suis et que je sais être, je la sais aussi et je la sens finie et limitée de toutes parts. Je la sais et je la sens imparfaite dans l'évidente imperfection de ma pensée; c'est là un fait aussi certain que celui du sentiment de l'existence. Ce n'est pas non plus un fait moins certain qu'en même temps que je reconnais l'imperfection de mon être, je conçois un être parfait qui est le principe du mien. Comme ma raison conçoit l'être sous la pensée, ainsi cette même raison, dès que mon existence imparfaite, limitée, finie et contingente, lui est donnée, conçoit un être parfait, infini, illimité, nécessaire. Elle s'élève de

1 Pascal, *Pensées*.

l'imparfait au parfait, du fini à l'infini, du contingent au nécessaire par une force qui est en elle, et qui porte avec soi son autorité, sans s'appuyer sur aucun principe étranger, sans recourir à aucune majeure. Les deux termes ici sont en contraste absolu, à savoir, l'imparfait et le parfait, le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, dans une synthèse qui n'est ni un induction de l'expérience ni une déduction du raisonnement. Ici point de syllogisme; car pour atteindre logiquement l'infini, le parfait, le nécessaire dans la conclusion, sur quelle majeure, sur quel principe s'appuierait le syllogisme? Ou ce principe contiendrait déjà l'infini, et le syllogisme ferait un cercle; ou il ne le contiendrait pas, et alors la conclusion serait impossible. Ici non plus il n'y a pas d'abstraction. Comme je ne pars pas d'une substance imparfaite en général, mais de l'être imparfait que je suis, par cela même l'être parfait que je conçois en opposition au mien n'est pas un être abstrait; c'est un être réellement existant dans sa perfection et son infinité, comme l'être que je suis existe réellement dans son imperfection et dans ses limites. L'existence de cet être a toute la réalité du mien pour en être le principe, comme la substance de ma pensée a toute la réalité de ma pensée. Le principe du moi réel et vivant n'est pas et ne peut pas être une entité logique : car d'où viendrait la réalité du moi, se son principe était une abstraction? Mais les raisonnements même les meilleurs ne viennent ici qu'après coup. Le fait est que primitivement la raison, dès qu'elle conçoit l'imperfection de mon être, conçoit un être parfait.

Voilà le fait primitif, merveilleux, si on veut, mais incontestable. Plus tard la réflexion et le raisonnement s'en emparent, et le produisent dans l'école sous un appareil de formules générales qui ont leur légitimité tant que ce fait leur sert de fondement, et qui, dès qu'on l'ôte, s'écroulent avec lui. Ce n'est point cette formule générale : l'imparfait suppose le parfait, le fini suppose l'infini, le contingent suppose le nécessaire, qui, logiquement appliquée au moi imparfait, fini, contingent, donne l'être nécessaire, infini, parfait; c'est la conception naturelle de l'être parfait, principe de mon être imparfait, que la raison donne d'abord spontanément, et qui, plus tard, abstraite et généralisée, engendre des formules que la raison accepte, parce qu'elle s'y reconnaît et y retrouve son action primitive et légitime. Ces formules sont excellentes et vraies; elles servent de principe au raisonnement et à la logique, mais leur racine est ailleurs, dans l'énergie naturelle de la raison. La logique règne dans l'école, *illa se jactet in aula*; mais la raison appartient à l'humanité tout entière : elle est la lumière de tout homme à son entrée en ce monde; elle est le trésor des pauvres d'esprit comme des plus riches intelligences. Le dernier des hommes, dans le sentiment de la misère inhérente à sa nature bornée, conçoit obscurément et vaguement l'être tout parfait, et ne peut le concevoir sans se sentir soulagé et relevé, sans éprouver le besoin et le désir de retrouver et de posséder encore, ne fût-ce que pendant le moment le plus fugitif, la puissance et la douceur de cette contemplation, conception, notion, idée, senti-

ment; car qu'importent ici les mots, puisqu'il n'y a pas de mots pour l'âme? La pauvre femme dont Fénelon enviait la prière ne prononçait pas de savantes paroles; elle pleurait en silence, abîmée dans la pensée de l'être parfait et infini, témoin invisible et consolateur secret de ses misères. Nous ressemblons tous à cette pauvre femme. Concevoir l'être parfait du sein de notre imperfection, c'est déjà un perfectionnement, un pressentiment sublime, un éclair dans notre nuit, une source vive dans notre désert, un coin du ciel dans la prison de la vie. Toutes ces fortes expressions peignent la scène intérieure qui se passe dans toutes les âmes, dans celle de Platon ou de Leibniz comme dans celle du dernier des hommes, qui relève l'un, humilie l'autre, et les confond dans le sentiment de la même nature, de la même misère, de la même grandeur. L'homme est toujours dans le philosophe; il l'inspire à la fois et le contient, et le rappelle sans cesse au sentiment de la réalité. C'est aussi à la psychologie à éclairer et à féconder la logique. Elle lui transmet des éléments vivants et réels que la logique combine ensuite, développe et systématise légitimement, si elle ne se sépare pas de la psychologie. S'en sépare-t-elle et présente-t-elle ses formules générales, ses principes abstraits, ses raisonnements les plus réguliers pour fonder la réalité, elle y succombe; elle manque le but en voulant le dépasser, et elle ouvre la porte au scepticisme. Le syllogisme de Leibniz, s'il n'avait rien derrière lui et avant lui, autoriserait les objections de Kant; mais ces objections s'évanouissent dès qu'on rapporte l'argument de Leibniz à sa source, à la vraie

preuve cartésienne, comme les objections de Kant contre la réalité substantielle du moi s'évanouissent dès qu'on restitue au *je pense, donc je suis*, son véritable sens, et qu'au lieu d'en faire un raisonnement on lui rend l'autorité irréfragable d'une aperception immédiate et spontanée, d'un fait primitif et permanent de la conscience [1].

L'argument appelé par Kant argument *cosmologique* est celui que Leibniz a nommé argument *a contingentia mundi*. Kant le présente ainsi : « Si quelque chose « existe, il doit exister aussi un être absolument néces- « saire : or, il existe quelque chose, ne serait-ce que « moi-même, donc il existe un être absolument néces- « saire. La mineure contient une donnée expérimentale, « et la majeure conclut d'une donnée expérimentale en « général à l'existence de quelque chose de nécessaire. « Ainsi, la preuve part de l'expérience, par conséquent « elle n'est pas tout à fait *a priori* ou ontologique. » Et, sous ce rapport, Kant trouve cette preuve un peu plus accessible au sens commun et moins scholastique que la première. Mais cette différence qu'il met entre les deux preuves vient seulement de ce qu'il a considéré la preuve ontologique dans sa forme logique, et non pas

[1] Dans ces derniers temps, nous sommes revenu sur les preuves cartésiennes de l'existence personnelle par la pensée et de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini, et les soumettant à un examen approfondi, en face des objections récemment retrouvées de Leibniz, nous sommes arrivé aux mêmes conclusions déjà exprimées dans les PREMIERS ESSAIS, dans la PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE et ici. Nous renvoyons avec quelque confiance à cette dissertation, insérée dans le JOURNAL DES SAVANTS, 1850, août, septembre et octobre, à propos des *Leibnitii animadversiones ad Cartesii principia philosophiæ* ; ouvrage inédit de Leibniz, publié par M. Guhrauer, en 1844.

dans sa forme psychologique, telle que Descartes l'avait d'abord présentée. Là, en effet, il y avait aussi une mineure qui contenait une donnée expérimentale, à savoir, l'imperfection de mon être, comme ici la mineure est la contingence de mon être et celle du monde. Les deux mineures ont donc le même caractère, et au fond les deux arguments se ressemblent tellement, qu'en exposant le précédent, selon le génie et non selon la lettre du cartésianisme, nous avons pu déjà exposer celui-ci. L'imperfection de mon être tient intimement à sa contingence; nous avons à la fois le sentiment de l'une et de l'autre, et par conséquent aussi nous concevons en même temps l'être parfait et l'être nécessaire. Mais hâtons-nous d'ajouter, ce que Kant n'a pas soupçonné, qu'il n'y a pas plus de syllogisme dans un cas que dans l'autre, et qu'ici comme tout à l'heure le syllogisme est un paralogisme. En effet, la vraie majeure de l'argument cosmologique doit être que toute existence contingente ne se suffit pas à elle-même, et suppose quelque chose qui existe nécessairement. Or, il est clair que cette majeure renferme déjà la conclusion. Ce n'est donc pas ici un syllogisme, c'est un pur enthymème, comme l'argument ontologique et comme le *je pense, donc je suis.*

Kant se fait un monstre d'un être nécessaire. « La né- « cessité absolue, dit-il, que nous avons un si indispen- « sable besoin de reconnaître comme le dernier soutien « de toutes choses, est le véritable abîme de la raison hu- « maine. L'éternité elle-même, quelque sublime et quel- « que effrayante que la dépeigne Haller, ne frappe pas

« les esprits de tant de vertige ; car elle ne fait que me-
« surer la durée des choses, elle ne les soutient pas. On
« ne peut pas écarter et on ne peut pas non plus sup-
« porter cette pensée qu'un être, que nous nous repré-
« sentons comme le plus élevé de tous les êtres possibles,
« puisse se dire à lui-même : Je suis de toute éternité ;
« hors de moi, rien n'existe que par ma volonté ; mais
« *d'où suis-je donc?* Ici tout s'écroule autour de nous.... »

Ce langage est celui de l'imagination, non de la raison. Assurément si l'imagination veut se représenter quelque chose de nécessaire, elle ne le peut, pas plus qu'elle ne peut se représenter l'infini ni l'être parfait, ni même une substance quelconque. L'imagination ne se représente que des grandeurs et des formes, c'est-à-dire des phénomènes finis, limités, imparfaits, contingents. Si elle veut aller au delà, elle doit être en effet saisie de vertige. Mais la raison est plus forte que l'imagination : l'invisible est son domaine ; elle n'imagine point, elle conçoit. Elle a l'idée la plus précise qui se puisse de l'être nécessaire comme de l'être parfait, comme de l'être lui-même, ou il faut dire que nous n'avons aucune idée précise du contingent, de l'imparfait et des phénomènes. Nous ne connaissons que trop bien la contingence de notre être, nous la connaissons immédiatement ; nous concevons donc parfaitement son contraire, c'est-à-dire un être qui a en lui-même le principe de son existence, tandis que le principe de la nôtre est ailleurs, qui par conséquent ne peut pas ne pas être, se suffit à soi-même, indéfectible dans son essence comme il est parfait dans tous ses attributs. Nous n'avons besoin que de rentrer

en nous-mêmes pour y concevoir Dieu par contraste, et ici encore la psychologie éclaire à nos yeux l'ontologie et la théodicée.

Kant se retranche dans son argument perpétuel. Le principe qui du contingent conclut l'être nécessaire n'a de valeur que dans le monde sensible ; hors de là, c'est un principe purement régulateur de la raison qui lui sert à atteindre l'unité qu'elle cherche, et ne lui donne qu'un idéal sans réalité : réaliser cet idéal est une illusion dialectique, Mais, en vérité, quelle étrange position Kant fait-il à la raison et au principe qui du contingent conclut le nécessaire ? Il ne lui accorde de valeur que dans le monde sensible et dans les limites de l'expérience ; mais cette concession est une dérision, car il est trop clair que dans le monde sensible et dans le limites de l'expérience tout est contingent, comme tout est imparfait. Rien, absolument rien n'y est et n'y peut être nécessaire et parfait. Y renfermer le principe en question, c'est lui refuser toute application ; et quand, selon sa portée naturelle et selon la nature des choses, il sort du monde sensible où tout est contingent, pour atteindre le nécessaire qui est son objet, ce n'est plus alors qu'un principe régulateur qui amuse et abuse notre raison d'une apparence chimérique, science frivole et contradictoire avec elle-même, principe qui est pour nous comme le mauvais génie qui se jouait de Descartes, raison pure qui n'a des ailes que pour s'élancer dans le vide, puissance de l'esprit humain qui n'est au fond qu'une impuissance maladive, idéal insensé qui nous est donné nécessairement et vainement, et dont le fan-

tôme est à la fois une énigme incompréhensible et un tourment sans raison comme sans fin.

Kant traite avec un peu plus d'indulgence la dernière preuve, la preuve physico-théologique qui se tire de la contemplation de l'ordre du monde. Voici les principaux points de cette preuve :

1° Il y a partout dans le monde des marques visibles d'un ordre exécuté avec la plus grande sagesse, dans un dessein arrêté et avec une variété admirable de moyens;

2° Cet ordre de fins est tout à fait étranger aux choses, et ne leur appartient pas essentiellement ;

3° Il existe donc une ou plusieurs causes sages ; et cette cause n'est pas une nature qui agit aveuglément, mais une intelligence qui agit avec liberté ;

4° L'unité de cette cause se conclut avec certitude de l'unité des rapports réciproques de toutes les parties du monde.

« Cet argument, dit Kant, mérite d'être toujours rap-« pelé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair, « et celui qui convient le mieux à la raison de la plu-« part des hommes. Il vivifie l'étude de la nature en « même temps qu'il y puise toujours de nouvelles for-« ces. Il conduit à des fins que l'observation par elle-« même n'aurait pas découvertes, et il étend nos connais-« sances actuelles... Ce serait donc vouloir non-seule-« ment nous retirer une consolation, mais tenter l'im-« possible, que de prétendre enlever quelque chose à « l'autorité de cette preuve. La raison, incessamment « élevée par des arguments si puissants et qui s'accrois-« sent perpétuellement, ne peut être tellement rabaissée

« par les incertitudes d'une spéculation subtile et abs-
« traite, qu'elle ne doive être arrachée à toute irréso-
« lution sophistique, comme à un songe, à la vue des
« merveilles de la nature et de la structure majestueuse
« du monde, pour parvenir de grandeur en grandeur
« jusqu'à la grandeur suprême. »

Vous voyez avec quel respect Kant parle de l'argument des causes finales, et quelle confiance il paraît lui accorder; mais il ne fait qu'une concession en ne chicanant point sur une manière de raisonner « qui, dit-il, « ne supporterait peut-être pas la sévérité de la critique « transcendentale. » Voilà le sceptique qui reparaît et oublie ce qu'il disait lui-même tout à l'heure de cette *irrésolution sophistique* à laquelle doit nous arracher le spectacle de la nature. Pour nous, nous ne craignons pas la critique transcendentale la plus sévère pour le principe de l'argument physico-théologique, à savoir le principe des causes finales; mais nous croyons, avec Kant, qu'il ne faut pas en exagérer la portée. Kant montre très bien que cet argument, qui peut être appelé *a posteriori*, a besoin d'être complété par les preuves *a priori*. En effet, l'harmonie des phénomènes de la nature prouve seulement un architecte du monde. On peut, en partant de l'harmonie du monde, admettre un architecte suprême, comme le faisaient les anciens, et en même temps nier qu'il puisse être créateur. Ce sont deux questions tout à fait différentes, et qui doivent être résolues par des principes différents. En second lieu, si nous ne sortons pas de l'argument physico-théologique, cette grandeur de l'ouvrier que nous concevons proportionnée

à ses œuvres n'est rien de bien déterminé, et l'expérience, c'est-à-dire la connaissance que nous avons du monde, quelque étendue qu'elle soit, ne nous donnera jamais l'idée de la toute-puissance, de la parfaite sagesse, de l'unité absolue de l'auteur suprême. Si donc, dans cet argument, on conclut à l'existence nécessaire d'un créateur unique et parfait, c'est qu'on mêle à l'argument physico-théologique les arguments cosmologiques et ontologiques. « Les théologiens naturalistes ont « donc tort, dit Kant avec raison, de dédaigner les « preuves transcendentales et de les regarder avec l'or- « gueil de physiciens éclairés comme la toile d'araignée « d'obscurs investigateurs. Car, s'ils voulaient s'exami- « ner eux-mêmes, ils trouveraient qu'après avoir long- « temps marché sur le sol de la nature et de l'expérience, « se voyant toujours également éloignés de l'objet que « poursuit leur raison, ils abandonnent tout à coup ce « terrain et passent dans la région des pures possibilités « où, sur les ailes des idées, ils espèrent atteindre ce « qui échappait à leur investigation empirique. »

La critique transcendentale est terminée par un appendice sur le véritable et légitime usage des idées de la raison pure. Nous terminerons nous-même cette leçon déjà bien longue par la plus brève analyse de cet appendice.

Tout ce qui est fondé sur la nature de nos facultés doit être approprié à une fin et d'accord avec leur légitime usage. Les idées de la raison pure doivent donc avoir aussi leur bon usage. Mais quel est-il? Un usage purement régulateur : elles servent à diriger l'entende-

ment vers un certain but, qui est la plus grande unité possible. Grâce aux idées, toutes les notions, qui sans cela resteraient éparses et sans lien, convergent en un seul point, mais ce point n'est qu'un foyer imaginaire, car il est placé hors de la portée de l'expérience, c'est-à-dire hors des limites de la connaissance humaine. L'illusion consiste à regarder comme réel ce foyer imaginaire. En même temps cette illusion est inévitable ; car il y a en nous un penchant naturel qui nous porte à dépasser les bornes de l'expérience. Ainsi, à vrai dire, les idées ne nous apprennent rien sur leurs objets ; elles sont de simples directions que doit suivre dans ses recherches notre faculté de connaître.

Pour mieux faire comprendre sa pensée, Kant reprend les idées psychologiques, cosmologiques et théologiques, et il indique l'usage particulier de chacune d'elles. « D'abord en psychologie nous unirons, en vertu de ces « idées, tous les phénomènes, tous les actes, toutes les « puissances de notre esprit, en suivant le fil de l'expé- « rience interne, comme si cet esprit était une substance « simple, existant avec une identité personnelle) au moins « dans cette vie) au milieu de la variation perpétuelle de « tous ses états intérieurs et des phénomènes corporels « qui en sont les conditions externes. En cosmologie, nous « poursuivrons la recherche des conditions des phéno- « mènes naturels, internes et externes, comme si cette « recherche ne devait jamais avoir de terme, sans nier « pour cela que ces phénomènes n'aient hors d'eux- « mêmes leurs causes premières purement intelligibles, « et qui ne pourront jamais être physiquement expli-

« quées. Enfin, en théologie, nous considérerons toutes
« les données de l'expérience comme si ces données for-
« maient une unité absolue, mais toujours dans les limites
« du monde sensible, et en même temps comme si l'en-
« semble de tous les phénomènes (le monde sensible)
« avait un principe unique, se suffisant à lui-même, et
« placé en dehors de ce monde, c'est-à-dire une raison
« suprême existant par elle-même et créatrice... »

Tel est l'usage auquel sont destinées les idées psychologiques, cosmologiques et théologiques. Voulons-nous accorder une réalité objective à ces idées? Rien ne nous en empêche ; mais il ne suffit pas pour être autorisé à admettre une chose de n'y trouver aucun obstacle ; il ne suffit pas que les idées ne soient pas contradictoires pour que nous devions en reconnaître la valeur objective. L'opinion que Kant développe ici avec tant de complaisance peut se résumer en ce peu de mots : les idées transcendentales du moi et de Dieu n'ont de valeur que par rapport à l'expérience qu'elles dirigent et qu'elles systématisent ; mais on ne peut affirmer la réalité même de leurs objets, parce que cette réalité dépasse les limites de l'expérience. « Ainsi, dit Kant, la raison pure,
« qui semblait d'abord ne nous promettre rien moins
« que l'extension de la connaissance au delà des bornes
« de l'expérience, si nous la comprenons bien, ne con-
« tient que des principes régulateurs, principes qui, à
« la vérité, prescrivent une unité supérieure à celle
« que peut atteindre l'entendement... mais qui, mal
« entendus et pris pour des principes constitutifs de
« connaissances transcendantes, engendrent, par une

« apparence brillante mais illusoire, des disputes éter-
« nelles. » — Comme cette apparence « est et sera tou-
« jours naturelle, il était prudent de rédiger tous les
« actes du procès, et de les déposer dans les archives
« de la raison humaine, afin d'éviter de semblables er-
« reurs à l'avenir. »

Telle est la dernière conclusion de la dialectique transcendentale. Elle sert de principe et de passage à la Méthodologie, comme nous le verrons dans la prochaine leçon.

SEPTIÈME LEÇON

MÉTHODOLOGIE.

Sujet de la leçon : analyse de la *méthodologie transcendentale.* — But de la méthode transcendentale : discipline de la raison pure. — Différence des connaissances mathématiques et des connaissances philosophiques. Les *définitions*, les *axiomes*, les *démonstrations* ne conviennent pas à la philosophie. — Du rôle de la raison dans la polémique. Défense de la liberté illimitée dans la discussion de la *Critique de la raison pure.* — Distinction du scepticisme et de la critique. Jugement sur Hume. — Discipline de la raison pure par rapport aux hypothèses et par rapport aux preuves. Canon de la raison pure. — Que la morale nous rend ce que nous enlève la spéculation métaphysique. Distinction entre l'opinion, la science et la foi. — Réponse à Kant. — Architectonique de la raison pure. — Histoire de la raison pure : classification des systèmes.

Nous avons terminé l'exposition de la première partie de la *Critique de la raison pure*, la doctrine élémentaire, qui comprend l'esthétique et la logique transcendentale. Dans cette première partie, Kant énumère et détermine tous les éléments purs ou *a priori* de la connaissance humaine : là se trouvent rassemblés tous les matériaux qui peuvent servir à construire l'édifice entier de la raison pure spéculative. Mais, pour élever cet édifice, il ne suffit pas de posséder des matériaux, il faut encore avoir un plan, une méthode, qui apprennent à en faire un usage légitime et régulier : de là, dans la *Critique de la raison pure* une seconde partie, dont le but est de déterminer ce plan, cette méthode ; c'est la Méthodologie.

Kant reprend et résume, dans la Méthodologie, les résultats précédemment établis sur la valeur objective de la raison pure. Nous le laisserons établir et développer lui-même à sa manière son opinion définitive, jusqu'à ce que, tout ayant été dit de son côté comme il lui aura plu de le faire, nous reprenions la parole à notre tour. Cette leçon ne sera guère qu'une exposition mêlée de citations nombreuses; nous nous effacerons le plus possible, et Kant tout seul vous parlera.

Les recherches précédentes ont montré de quelles illusions la raison pure est le siége : notre premier soin ne doit donc pas être de chercher à étendre la connaissance rationnelle, mais de la resserrer au contraire dans ses véritables limites, c'est-à-dire de lui imposer une *discipline*. Il faut une discipline à la raison pure; elle a échappé jusqu'ici à cette humiliation « parce que, en « voyant son air grave et solennel, personne ne pouvait « la croire capable de prendre, dans un jeu frivole, des « images pour des idées et des mots pour des choses. » Il est vrai que l'utilité de cette discipline est toute négative; elle se borne à prévenir les erreurs de la raison, en réprimant son penchant à s'étendre au delà des bornes de l'expérience; mais elle n'en est pas moins fort importante. « Là où les bornes de notre connaissance possible « sont très étroites, l'inclination à juger très grande, « l'apparence très trompeuse et l'erreur très funeste, « l'instruction négative, qui sert à nous préserver de « l'erreur, a plus d'importance qu'une instruction positive qui tendrait à agrandir notre connaissance. »

La dialectique transcendentale contenait déjà une

discipline de la raison pure ; mais cette discipline regardait uniquement le contenu, ou les éléments mêmes de la connaissance : celle-ci tombe sur la méthode.

En voyant la certitude des résultats auxquels aboutissent les mathématiques sans le secours de l'expérience, la philosophie est naturellement conduite à penser qu'elle aura le même bonheur en suivant la même méthode ; mais c'est ignorer la différence profonde qui sépare les deux espèces de connaissances dont s'occupent la philosophie et les mathématiques.

Je prends pour exemple le concept de triangle. Ce concept est entièrement *a priori*, car le triangle n'est qu'une limitation de l'espace qui nous est donné par une intuition pure. Soit que je me représente un triangle dans une intuition pure, soit même que je me le représente sous une forme empirique, c'est-à-dire en le figurant sur le papier, dans l'un et l'autre cas je le construis *a priori* et sans le secours de l'expérience. Le triangle ainsi construit *a priori* est sans doute un triangle particulier, mais les propriétés que je lui découvre sont indépendantes de la longueur de ses côtés et sont valables pour tous les triangles possibles. Mais en est-il ainsi des connoissances philosophiques? Par exemple, le concept de cause doit s'appliquer à un objet sensible donné par l'expérience ; autrement, il serait une forme vide de l'entendement ; il suppose donc l'intuition empirique. Ainsi, pour avoir l'idée d'un certain triangle, l'intuition pure me suffisait ; pour avoir l'idée d'une certaine cause, il faut que j'aie recours à l'expérience.

Les propositions mathématiques sont des propositions



synthétiques *a priori*, car elles ont pour unique fondement les intuitions pures de l'espace et du temps; de là l'évidence qui s'attache à ces propositions. En philosophie, les conditions de la connaissance ne sont pas les mêmes: ici l'intuition pure ne suffit plus. Sans doute l'expérience elle-même serait impossible sans les concepts, mais ces concepts exigent à leur tour l'expérience, puisqu'ils doivent s'appliquer aux phénomènes, c'est-à-dire à la matière de l'intuition, laquelle n'est pas donnée *a priori* comme la forme de cette même intuition, le temps et l'espace, mais *a posteriori.*

Si telle est la différence qui sépare les connaissances mathématiques des connaissances philosophiques, il suit que la méthode, propre aux premières, n'est pas applicable aux secondes.

« La raison pure, dit Kant, a cela de particulier que, « malgré les avertissements les plus pressants et les plus « clairs, elle se laisse toujours entraîner par l'espoir de « parvenir, au delà des bornes de l'expérience, aux ré-« gions pleines d'attrait du monde intelligible; il est « donc ici nécessaire d'enlever en quelque sorte la der-« nière ancre d'une espérance fantastique, et de mon-« trer que l'application de la méthode mathématique à « cette sorte de connaissances ne peut procurer le « moindre avantage, si ce n'est peut-être celui de faire « voir plus clairement que la géométrie et la philosophie « sont deux sciences tout à fait différentes, et que, par « conséquent, les procédés de l'une ne peuvent être « employés par l'autre.

« Puisque l'évidence mathématique repose sur les

« définitions, les axiomes et les démonstrations, il me « suffira de montrer que rien de tout cela ne peut avoir « lieu en philosophie; que le géomètre, en appliquant « sa méthode à la philosophie, ne bâtirait que des châ- « teaux de cartes, et que le philosophe, en transportant « la sienne aux mathématiques, ne pourrait faire que « du verbiage. »

1° *Des Définitions.* Si définir un objet c'est exposer clairement toutes les propriétés qui lui appartiennent, on ne peut définir les objets empiriques. Pour que la définition fût adéquate à son objet, il faudrait que l'observation eût été sûre et complète; mais l'observation se corrige et s'étend; les caractères que nous avions cru d'abord découvrir et que nous avions constatés, disparaissent, d'autres se découvrent; ainsi la définition change, et la connaissance ne demeure jamais dans des limites certaines. Il en est des idées *a priori* de la philosophie comme des concepts empiriques: je puis éclaircir de plus en plus les notions de cause, de substance, etc.; bien des caractères peuvent d'abord m'avoir échappé, et la perfection de mon analyse est toujours douteuse.

Puisqu'on ne peut définir ni les concepts empiriques ni les notions *a priori*, il ne reste plus à la définition que les concepts arbitraires. Dans ce cas, il n'y a plus lieu à demander si ma définition est exacte et renferme les vrais caractères et tous les caractères de l'objet, puisque je n'ai mis dans l'objet précisément que les caractères qui sont exprimés par la définition. Mais si ces sortes de définitions sont vraies, souvent leurs objets ne sont pas réels. Il n'y a que les mathématiques où se

réunissent la vérité de la définition et la réalité de l'objet défini : la vérité de la définition, car le concept de l'objet défini y est toujours adéquat à l'objet lui-même ; la réalité de l'objet, car nous pouvons nous le représenter *a priori* dans l'intuition. Aussi les définitions mathématiques ne sont-elles jamais erronées : on ne saurait y reprendre que la forme, qui admet plus ou moins de précision. Les définitions mathématiques sont donc seules de véritables définitions : un titre plus modeste convient aux définitions philosophiques. Tandis que les premières, formées synthétiquement, constituent le concept même, les secondes ne font que l'expliquer en le décomposant par l'analyse : ce sont plutôt des *expositions*.

Que faut-il conclure de là ? C'est « qu'en philosophie « on ne peut imiter les mathématiques et commencer « par des définitions, si on prétend faire autre chose « que des hypothèses. Puisque en effet les définitions « ne sont que des décompositions de notions données, « ces notions les précèdent donc, quoique confuses en- « core, et leur exposition imparfaite est antérieure à « l'exposition parfaite ; ainsi il nous arrive de tirer des « conséquences de certains caractères obtenus par une « analyse incomplète, avant d'être parvenus à une « analyse complète, c'est-à-dire à une définition. En un « mot, dans la philosophie, la définition, comme pos- « sédant une clarté reconnue, devrait plutôt suivre le « travail que le commencer. Au contraire, en mathé- « matiques, la définition n'est jamais précédée d'aucune « notion, et comme elle-même fonde immédiatement la « notion, c'est aussi par elle qu'il faut débuter. »

« La philosophie, ajoute Kant dans une note, four-
« mille de définitions vicieuses, et surtout de ces défi-
« nitions qui contiennent bien des éléments nécessaires
« à la définition, mais qui ne les contiennent pas tous.
« Si on ne pouvait se servir d'un concept sans l'avoir
« défini, il serait bien difficile de philosopher. Mais,
« comme on peut toujours faire un bon et légitime
« usage des éléments de l'analyse, quelle que soit l'é-
« tendue de cette analyse, on peut aussi employer très
« utilement des définitions incomplètes, c'est-à-dire des
« propositions qui ne sont pas encore proprement des
« définitions, mais qui sont vraies et en approchent. La
« définition dans les mathématiques s'applique à l'*esse*,
« dans la philosophie au *melius esse*. Il est beau mais sou-
« vent très difficile d'y parvenir. Les jurisconsultes cher-
» chent encore une définition à leur concept du droit. »

2° *Des Axiomes*. Il y a dans les mathématiques de véritables axiomes, car il y a des principes intuitifs, des principes dérivant de l'intuition pure. Cette proposition, par exemple : il y a toujours trois points dans un plan, est une proposition synthétique *a priori*, et pour la former je n'ai pas besoin de sortir de l'intuition pure du plan. L'évidence de cette proposition, et en général de tous les principes mathématiques, résulte de leur origine même. Mais l'origine des principes philosophiques est différente : aussi leur certitude n'a-t-elle pas la même évidence ; ce ne sont pas des axiomes. Pour passer de la notion de cause à ce principe : tout ce qui arrive a une cause, il faut que je m'adresse à l'expérience, qui seule peut me faire connaître un événement, ou une

chose commençant d'être dans le temps. Ce principe et tous les principes de cette nature, je ne puis donc les connaître par des concepts, sans le secours de l'expérience : de là vient qu'ils ne peuvent jamais avoir la certitude des propositions mathématiques. « Il s'en faut « beaucoup, dit Kant, qu'une proposition quelconque « de la raison pure transcendentale soit aussi manifeste, « comme on a coutume de le dire fièrement, que la pro- « position : deux fois deux font quatre. »

3° *Des Démonstrations.* De ce que les principes de la philosophie manquent d'évidence, il s'ensuit qu'elle est impuissante à rien démontrer nécessairement. Il n'y a donc pas de véritable démonstration en philosophie, mais seulement dans les sciences qui reposent sur des intuitions pures ou *a priori*, et qui ne s'appuient jamais sur l'expérience, c'est-à-dire dans les mathématiques.

« La conséquence de tout ce qui précède, c'est qu'il « ne convient pas du tout à la nature de la philosophie, « surtout dans le champ de la raison pure, de prendre « la démarche superbe du dogmatisme, et de se décorer « des titres et des insignes des mathématiques : car elle « n'appartient pas à l'ordre de ces sciences, quoiqu'elle « ait toute raison d'espérer une union fraternelle avec « elles. Ces prétentions, dont se flatte ordinairement la « philosophie, l'empêchent d'atteindre son véritable but « qui est de découvrir l'illusion d'une raison qui mécon- « naît ses bornes, et de la rappeler, à l'aide d'une expli- « cation suffisante de nos concepts, à la modeste mais « solide connaissance d'elle-même. Alors la raison, dans « ses recherches transcendentales, ne regardera plus de-

« vant elle avec une aveugle confiance, comme si la « route qu'elle suit devait la conduire droit au but, et « les prémisses sur lesquelles elle s'appuie n'auront « plus un tel prix à ses yeux qu'elle croie inutile de « regarder souvent en arrière et de voir si elle ne dé- « couvrirait pas dans le cours de ses raisonnements des « fautes qui lui auraient échappé et qui l'obligeraient « à mieux déterminer ses principes ou à les changer « tout à fait. »

En vérité, quelque désir que nous ayons de laisser la parole à Kant, il nous est difficile de ne pas l'interrompre ici un moment pour défendre un peu la philosophie, et relever quelques-unes des assertions tranchantes et hypothétiques accumulées dans cette partie de la méthodologie. Assurément la méthode mathématique est inapplicable à la philosophie, et ce n'est point par des définitions, des axiomes et des démonstrations qu'il est possible d'établir une vraie science métaphysique, comme on paraissait trop le croire au dix-septième siècle où le génie mathématique dominait tous les esprits et envahissait toutes les sciences. Plus tard, quand les sciences physiques et naturelles eurent jeté un si grand éclat, leur méthode, à laquelle on devait tant de découvertes, tant de conquêtes précieuses sur la nature, fut donnée en modèle à la philosophie. Mais la vraie méthode philosophique n'est absolument ni celle des mathématiques ni celle des sciences naturelles, parce que les problèmes dont s'occupe la philosophie et les vérités qu'elle poursuit sont d'un ordre entièrement différent. Il n'y a pas de méthode

exactement applicable à toute espèce de choses; c'est la nature propre de chaque chose qui détermine la méthode particulière qui lui convient. Les mathématiques sont le domaine de la déduction fondée sur un certain nombre de principes évidents par eux-mêmes. Les sciences naturelles sont le domaine de l'induction appuyée sur des faits qui doivent avoir aussi leur évidence. La philosophie participe à la fois de ces deux ordres de procédés, et de plus elle a les siens qui lui sont propres. Ainsi, les phénomènes de conscience sont des faits tout aussi certains que ceux dont s'occupent les sciences naturelles; ces faits, on les observe, on les classe, on les rapporte à leurs lois d'après la méthode à laquelle est attaché le nom de Bacon. D'un autre côté, la raison humaine a des principes universels et nécessaires comme les principes des mathématiques : leur évidence est la même, et leur origine ne diffère guère. Kant trouve fort altière cette prétention qu'il y ait en philosophie des principes aussi évidents que celui-ci : deux fois deux font quatre. Mais nous lui demanderons (aussi modestement qu'il le voudra) si ce principe ou tout autre d'arithmétique ou de géométrie qu'il lui plaira de choisir est plus évident que ce principe métaphysique tant de fois cité par lui-même : tout ce qui commence à paraître a une cause. Laissons là l'origine du principe de causalité, laissons là sa portée ; considérons-le en lui-même, et que Kant nous dise ce qui lui manque en fait d'évidence. Ce principe n'est-il pas universel et n'est-il pas nécessaire? N'est-il pas évident par lui-même? Or, à cela que peut-on ajouter, et quelle plus grande évidence

peut posséder aucun autre principe ? En ce cas, comment prétendre avec Kant qu'au contraire des principes mathématiques l'évidence manque à ceux de la philosophie ? Il en appelle à la différence de leur origine ; par exemple, le principe : tout ce qui commence de paraître a une cause, suppose l'expérience, à savoir, que quelque chose ait commencé à paraître ; ainsi sans l'expérience jamais ce principe n'aurait pu se former. Nous en convenons ; mais il faut convenir qu'il en est de même des principes mathématiques, et que sans une donnée expérimentale quelconque, ils n'eussent jamais pénétré dans l'esprit humain. Si les yeux n'eussent jamais aperçu dans la nature des triangles et des cercles imparfaits, jamais la raison n'aurait construit le cercle et le triangle parfaits. L'expérience n'est pas ici le fondement des définitions ; mais elle en est la condition indispensable. Même en arithmétique, sans l'intuition empirique de quantités concrètes, nul jugement synthétique *a priori* n'aurait eu lieu. Ainsi, pour l'origine même, les principes mathématiques n'ont aucun privilége sur certains principes philosophiques ; les uns et les autres ont pour condition l'expérience et pour fondement direct la nature de l'esprit humain. C'est en reconnaissant cette analogie frappante des principes métaphysiques et des principes mathématiques que de grands philosophes, Platon à leur tête, ont recommandé l'étude de la géométrie comme une préparation à celle de la philosophie. Voilà pourquoi l'école cartésienne en général aspire à donner à la philosophie l'évidence des sciences mathématiques, et emprunte à celles-ci leurs procédés, leurs

formes, leur méthode au moins extérieure. Là est l'exagération, l'erreur ; car si la philosophie touche aux mathématiques par plusieurs points, par exemple par les principes universels et nécessaires, comme elle touche aux sciences naturelles par la psychologie empirique, elle diffère autant des mathématiques que des sciences naturelles par la nature des objets qu'elle poursuit. Dans ses deux parties les plus élevées, la psychologie rationnelle et l'ontologie, elle ne cherche plus à atteindre les phénomènes dont la conscience est le théâtre, ni les meilleures classifications de ces phénomènes, ni les formules abstraites auxquelles on peut rapporter en dernière analyse toutes les conceptions de l'esprit humain; elle cherche les êtres, non pas l'être en général, pure entité logique, mais les êtres déterminés et réellement existants ou dont l'existence réelle est en problème, à savoir, le moi, le monde et Dieu. Or, on n'atteint les êtres ni par la sensation ni par le syllogisme, ni par l'observation et l'induction ni par la déduction, c'est-à-dire ni par la méthode des sciences naturelles ni par celle des mathématiques : on les atteint, nous l'avons vu, par des procédés différents et pourtant tout aussi certains. Mais de ce que la philosophie ne doit pas arbitrairement emprunter la méthode des mathématiques plus que celle des sciences naturelles, faut-il en conclure avec Kant que la philosophie est incapable d'arriver à aucune vérité dont la certitude puisse être comparée à celle des vérités mathématiques ? De l'un et l'autre côté, en ce qui regarde les principes généraux et abstraits, la certitude est de la même nature ; dans

tout le reste, les procédés diffèrent comme les objets. De quel côté sont les résultats les plus certains ? En dehors de l'école, chaque homme livré à lui-même est-il moins certain de son existence personnelle, identique et une, et par conséquent simple et spirituelle, ignorât-il même ces termes métaphysiques, que d'aucune vérité mathématique ? Pourquoi donc dans l'école les rôles seraient-ils changés ? Pourquoi la philosophie resterait-elle au-dessous de l'humanité[1] ? Pourquoi la raison réfléchie aurait-elle moins d'autorité que la raison naturelle ? Après avoir fait ces réserves nécessaires, laissons la méthodologie kantienne reprendre le cours de ses développements.

Selon Kant, le vrai rôle de la raison dans la polémique sur l'âme, sur le monde et sur Dieu, consiste à placer les affirmations de la raison spéculative en présence des affirmations contraires, et à n'être dupe ni des unes ni des autres. La critique doit être satisfaite quand elle a opposé à toute assertion négative sur Dieu et sur l'âme le *non liquet*, qui s'étend également à toute assertion affirmative. Sans doute le dogmatisme n'a rien à espérer même de l'avenir, puisque les objets qu'il poursuit sont éternellement en dehors de toute expérience ; mais, par cela même, il n'y a pas à craindre non plus que la thèse opposée trouve jamais des arguments décisifs. « Le terrain « de la théologie et de la haute psychologie, dit Kant, « ne peut supporter aucun champion vraiment redouta-

1 Voyez sur ce point délicat et intéressant, et sur la vraie méthode philosophique, PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, l'*Avertissement*, et la fin de la VIIe leçon.

« ble : on peut bien s'avancer d'un air fanfaron ; mais « ce n'est qu'un jeu d'enfant. C'est là une observation « consolante, et qui doit ranimer le courage de la raison. » Observation bien consolante en effet, et propre à encourager la raison, que celle qui ne détruit le matérialisme et l'athéisme qu'en détruisant aussi tout espoir de dogmatisme, et en plaçant les objets que nous voulons connaître en dehors des limites de notre connaissance !

Vient ensuite un long morceau, du caractère le plus élevé, où Kant prend la défense de la liberté illimitée de la discussion, au nom de la dignité de la raison, dans l'intérêt même de son perfectionnement, contre l'hypocrisie cachée souvent sous les plus nobles apparences, et en faveur de la sincérité des convictions et de la droiture intérieure de l'âme. Il va même jusqu'à proposer d'introduire cette liberté illimitée dans l'éducation, et d'ouvrir la porte des écoles[1] à toutes les objections pour en démontrer d'avance l'impuissance. Ce serait beaucoup hasarder ; mais, sans adopter toutes les idées de Kant, nous les trouvons en général si remarquables par leur hardiesse et leur grandeur que nous transcrivons ce beau passage dans toute son étendue.

« Tout ce que la nature établit est bon à quelque fin. « Il n'y a pas jusqu'aux poisons qui ne servent à chas- « ser d'autres poisons et qui ne doivent avoir leur « place dans une pharmacie complète. Les objections « contre les prétentions exagérées de notre raison spé-

[1] Nous avons exposé et établi une opinion bien différente de celle-là dans notre DÉFENSE DE L'UNIVERSITÉ ET DE LA PHILOSOPHIE, p. 66, etc.

« culative, provenant de la nature même de cette rai-
« son, ne peuvent manquer d'avoir une bonne fin qu'il
« ne faut pas mépriser. Pourquoi la Providence a-t-elle
« placé tant d'objets d'un si grand intérêt pour nous à
« une telle hauteur qu'il ne nous est guère permis de les
« entrevoir, sinon d'une manière obscure et douteuse,
« et que le désir de savoir est plutôt excité que satis-
« fait? Dans tous les cas, il est utile de laisser à la raison
« une parfaite liberté d'investigation et de critique,
« afin qu'elle puisse sans obstacle s'occuper de son
« propre intérêt, qui exige qu'elle mette des bornes à
« ses vues en même temps qu'elle cherche à les éten-
« dre, et qui souffre toujours quand des mains étran-
« gères viennent la détourner de sa marche naturelle
« pour la pousser vers des fins qui ne sont pas les sien-
« nes. Laissez donc parler votre adversaire, pourvu qu'il
« ne parle qu'au nom de la raison, et ne le combattez
« qu'avec les armes de la raison. Au reste, soyez sans
« inquiétude pour la bonne cause (l'intérêt pratique),
« car elle n'est jamais en jeu dans un combat purement
« spéculatif. Ce combat découvre seulement une cer-
« taine antinomie de la raison, qui, reposant sur la na-
« ture même de cette faculté, doit être examinée. Ce
« combat même est un exercice utile à la raison; il la
« force à considérer son objet sous deux points de vue,
« et il corrige son jugement en le circonscrivant...

« Si l'on demandait au grave David Hume, à cet
« homme si propre à garder l'équilibre du jugement,
« ce qui l'a poussé à vouloir renverser par des objec-
« tions laborieusement amassées cette conviction si con-

« solante et si utile que la raison a le droit d'affirmer « un être suprême et d'en avoir une idée déterminée : « rien, répondrait-il, rien que le dessein de faire faire « un pas à la raison dans la connaissance d'elle-même, « et en même temps l'indignation que j'éprouve à voir « la violence qu'on veut lui faire, lorsqu'on l'empêche « d'avouer loyalement les faiblesses qu'elle découvre en « s'examinant elle-même. D'un autre côté, demandez à « un homme accoutumé à ne faire de la raison qu'un « usage empirique et ennemi de toute spéculation trans- « cendentale, demandez à Priestley quels motifs l'ont « engagé, lui, pieux et ardent ministre de la religion, « à saper les deux grandes colonnes de tout l'édifice re- « ligieux, la liberté et l'immortalité de l'âme (l'espé- « rance de la vie future n'est chez lui que l'attente du « miracle de la résurrection); il vous répondra tout « simplement que c'est l'intérêt de la raison qui souffre « toutes les fois qu'on veut soustraire certains objets « aux lois de la nature matérielle, les seules qu'il nous « soit permis de connaître et de déterminer avec préci- « sion. Il serait injuste de blâmer Priestley, qui concilie « ses paradoxes avec le but de la religion, et d'en vou- « loir à un homme si bien pensant parce qu'il ne sait « plus s'orienter, dès qu'il a perdu de vue le champ de « la nature. Mais il ne faut pas traiter moins favorable- « ment Hume, dont les intentions n'étaient pas moins « bonnes et dont le caractère moral était irréprochable, « mais qui ne peut renoncer à son scepticisme, parce « qu'il pensait avec raison que l'objet que poursuit le « dogmatisme est placé tout à fait en dehors des limites

« de la science de la nature, dans le champ des idées
« pures.

« Qu'y a-t-il donc à faire, surtout par rapport au
« danger qui semble menacer le bien commun ? Rien
« de plus naturel, rien de plus juste que le parti que
« vous avez à prendre. Laissez faire; si ces gens-là
« montrent du talent, une investigation neuve et pro-
« fonde, en un mot, de la raison, la raison y gagnera
« toujours. Si vous employez d'autres moyens que ceux
« d'une raison libre, si vous criez à la trahison, si,
« comme pour éteindre un incendie, vous appelez au
« secours le public qui n'entend rien à ces subtilités,
« vous vous rendez ridicule; car il n'est ici nullement
« question de savoir ce qui peut être utile ou nuisible
« au bien commun, mais seulement jusqu'où la raison
« peut s'avancer dans la spéculation, indépendamment
« de tout intérêt, et si on peut compter sur elle, ou s'il
« faut recourir à la raison pratique. Ne vous jetez donc
« pas l'épée à la main dans la mêlée; mais, placé sur le
« terrain assuré de la critique, contentez-vous de re-
« garder tranquillement ce combat qui doit être péni-
« ble pour les champions, mais qui peut être amusant
« pour vous, et dont l'issue ne sera pas sanglante à
« coup sûr, mais fort utile à vos connaissances. Il est
« tout à fait absurde de demander à la raison des lu-
« mières, et de lui prescrire d'avance le parti pour le-
« quel elle doit se décider. Au reste, la raison sera
« toujours retenue dans ses véritables limites par la
« raison elle-même, en sorte que vous n'avez pas be-
« soin d'appeler la garde pour opposer la force publique

« au parti dont le pouvoir vous cause de l'ombrage. « Dans cette lutte dialectique il n'y a pas de victoire « qui vous doive alarmer. Bien plus, la raison a besoin « d'une lutte semblable, et il serait à souhaiter qu'elle « se fût engagée plus tôt et avec une liberté sans limites. « On aurait attendu moins longtemps cette mûre criti- « que, qui doit faire tomber d'elles-mêmes toutes ces « querelles, en apprenant aux combattants à reconnaî- « tre l'illusion dont ils étaient les jouets et les préjugés « qui les ont mis aux prises.

« Il y a dans la nature humaine une certaine fausseté « qui doit, en définitive, comme tout ce qui vient de la « nature, aboutir à une bonne fin, à savoir, une dispo- « sition à cacher ses véritables sentiments et à en étaler « certains autres qu'on affecte, parce qu'on les tient pour « bons et honorables. Il est bien certain que ce penchant « qui porte les hommes à cacher leurs sentiments et à « prendre une apparence avantageuse n'a pas servi seu- « lement à les civiliser, mais à les moraliser peu à peu « dans une certaine mesure; car personne ne pouvant « pénétrer à travers le fard de la décence, de l'honnêteté « et de la moralité, on trouva dans ces prétendus bons « exemples qu'on voyait autour de soi une école d'amé- « lioration pour soi-même. Toutefois cette disposition à « vouloir paraître meilleur qu'on n'est, et à montrer des « sentiments qu'on n'éprouve pas, n'a qu'une utilité pro- « visoire : elle dépouille l'homme de sa rudesse, et lui « fait prendre au moins d'abord l'apparence de l'hon- « nêteté; mais une fois que les véritables principes sont « dégagés et se montrent à l'esprit, alors toute fausseté

« doit être peu à peu combattue avec force, car autre-
« ment elle corromprait le cœur et étoufferait les bons
« sentiments sous une belle mais trompeuse enveloppe.

« Il m'est pénible de remarquer cette fausseté jusque
« dans les manifestations de la pensée spéculative, où
« pourtant les hommes trouvent moins d'obstacles à
« faire le libre aveu de leurs opinions. Que peut-il y
« avoir de plus funeste à la connaissance humaine que
« de se communiquer réciproquement des pensées fal-
« sifiées, de cacher le doute que nous sentons s'élever
« contre notre assertion, et de donner la couleur de
« l'évidence à des arguments qui ne nous satisfont pas
« nous-mêmes? Tant que la simple vanité privée suscite
« ces artifices secrets, ils viennent échouer devant une
« vanité étrangère, aidée de l'opinion publique, et les
« choses finissent par arriver au point où les eussent
« portées bien plus tôt un sentiment sincère et une in-
« tention loyale. Mais lorsque le public s'imagine que
« des sophistes ne tendent à rien moins qu'à ébranler les
« fondements du bonheur général, alors il semble qu'il
« n'est pas seulement prudent, mais permis et même
« honorable, de venir au secours de la bonne cause avec
« des raisons spécieuses plutôt que de réduire notre lan-
« gage au ton d'une conviction purement pratique, et
« d'avouer que nous ne possédons pas une certitude
« spéculative et apodictique. Cependant, je serais dis-
« posé à penser que rien au monde ne s'accorde plus
« mal avec le dessein de soutenir une bonne cause que
« la ruse, la dissimulation, le mensonge. Le moins qu'on
« puisse demander, c'est qu'on montre une entière sin-

« cérité dans l'appréciation des principes de la pure « spéculation. C'est bien peu de chose; mais, si on pou- « vait compter là-dessus, les luttes de la raison spécu- « lative sur les importantes questions de Dieu, de l'im- « mortalité de l'âme et de la liberté seraient décidées « depuis longtemps ou le seraient bientôt. Mais souvent « la sincérité des sentiments est en raison inverse de la « bonté de la cause, et la droiture est peut-être plus « dans les adversaires de la bonne cause que dans ses « défenseurs.

« Je suppose des lecteurs qui ne veuillent pas qu'une « bonne cause soit défendue par de mauvaises raisons. « Pour ceux-là, il est décidé maintenant que, d'après « les principes de notre critique, si on regarde non ce « qui a lieu, mais ce qui devrait avoir lieu, il n'y a point « proprement de polémique de la raison pure. En effet, « comment deux personnes pourront-elles engager une « discussion sur une chose dont ni l'une ni l'autre ne « peut saisir la réalité dans une expérience actuelle ou « possible, et dont elles sont obligées en quelque sorte « de couver et de féconder l'idée pour en tirer quelque « chose de plus que l'idée, à savoir: la réalité de l'objet « même? Par quel moyen ces deux personnes pourront- « elles terminer la discussion, puisque ni l'une ni l'au- « tre ne peut rendre sa cause compréhensible et certaine, « mais seulement attaquer et renverser celle de son « adversaire? Tel est en effet le sort de toutes les affir- « mations de la raison pure : comme elles abandonnent « les conditions de toute expérience possible, en dehors « desquelles il n'y a aucune preuve de la vérité, et

« qu'elles sont néanmoins obligées de recourir aux lois « de l'entendement dont on ne peut faire qu'un usage « empirique et qui seules permettent de former un ju- « gement synthétique, elles prêtent toujours le flanc à « leurs adversaires, dont, à leur tour, elles peuvent atta- « quer le côté faible.

« On peut considérer la Critique de la raison pure « comme le véritable tribunal où se jugent toutes les « controverses de cette faculté; car la critique ne se « mêle pas des disputes qui portent sur les objets mêmes, « mais elle est établie pour déterminer et juger les droits « de la raison en général, suivant les principes de son « institution primitive.

« Sans la critique, la raison demeure à l'état de nature: « elle ne peut donner de la force à ses assertions et à ses « droits et les assurer, sinon par la victoire. La critique « au contraire, qui tire toutes ses décisions des principes « mêmes de sa propre institution dont l'autorité ne peut « paraître douteuse à personne, nous procure le repos « d'un état de société civile dans lequel il n'est pas per- « mis de traiter ses différends autrement que par voie « de procédure. Dans le premier état, ce qui termine « les querelles, c'est la victoire dont se vantent les deux « partis, victoire ordinairement suivie d'une paix incer- « taine établie par l'intervention de quelque pouvoir « supérieur; mais, dans le second, c'est une sentence « qui, s'adressant au principe même des disputes, doit « amener une paix durable. Les disputes interminables « de la raison spéculative nous obligent à chercher enfin « le repos dans une critique de cette raison, et dans une

« législation établie sur ce fondement : c'est ainsi que, « dans l'opinion de Hobbes, l'état de nature est un état « d'injustice et de violence qu'on devait nécessairement « abandonner pour se soumettre à une contrainte légale, « qui ne limite notre liberté particulière que pour l'ac- « corder avec celle de tous et par là avec le bien « général.

« Dans cet état de liberté régulière on a le droit de « soumettre au jugement public, sans être réputé pour « cela un citoyen dangereux, les doutes qu'on n'a pu « résoudre soi-même. Ce droit n'est autre chose que le « droit primitif de la raison humaine, qui ne reconnaît « d'autre tribunal que celui de la raison commune où « chacun a sa voix ; et comme c'est de cette raison com- « mune que doivent venir toutes les améliorations que « l'humanité peut recevoir, un tel droit est sacré et doit « être respecté. Il serait aussi fort peu sensé de procla- « mer dangereuses certaines assertions hasardées, ou « certaines attaques inconsidérées contre des choses qui « ont déjà pour elles la plus grande et la meilleure par- « tie du public; car c'est leur donner une importance « qu'elles ne devraient pas avoir. Quand j'entends dire « qu'un esprit peu ordinaire a détruit par ses arguments « la liberté de la volonté humaine, l'espérance d'une vie « future et l'existence de Dieu, je suis curieux de lire « son livre, car j'attends de son talent qu'il étende mes « idées. Je suis parfaitement certain d'avance qu'il n'aura « rien détruit de tout cela; et ce n'est pas que je me croie « en possession d'arguments irréfutables en faveur de « ces objets importants; mais la critique transcendentale

« m'a appris de la manière la plus certaine que, si la « raison est incapable d'établir des assertions affirma- « tives hors du champ de l'expérience, elle ne l'est pas « moins, elle l'est plus encore d'établir quelque chose « de négatif. Où ce prétendu esprit fort puisera-t-il « cette connaissance, par exemple, qu'il n'y a point « d'Être suprême? Cette proposition est en dehors du « champ de l'expérience, et par conséquent en dehors « des limites de toute connaissance humaine. Je ne lirais « point le défenseur dogmatique de la bonne cause, « parce que je sais d'avance qu'il n'attaque les rai- « sons spécieuses de son adversaire que pour prépa- « rer un chemin aux siennes, et qu'en outre une chose « qui se produit chaque jour ne donne pas lieu à autant « de remarques neuves qu'une chose extraordinaire et « ingénieusement imaginée. Au contraire, cet adversaire « de la religion, qui est dogmatique aussi à sa façon, four- « nirait à ma critique l'occupation qu'elle désire et lui « donnerait l'occasion de développer ses propres prin- « cipes, sans qu'il y eût le moindre danger à craindre.

« Mais la jeunesse qui est confiée à l'enseignement « académique doit-elle être au moins prémunie contre « des écrits de cette nature, et doit-on lui dérober la « connaissance de propositions si dangereuses jusqu'à « ce que son jugement soit mûr, ou plutôt jusqu'à ce « que la doctrine qu'on veut lui inculquer soit assez for- « tement enracinée pour pouvoir résister à toute opinion « opposée, de quelque part qu'elle vienne? Rien de « plus inutile que de mettre en tutelle pour un temps la « raison des jeunes gens. Si, dans la suite, la curiosité

« ou la coutume leur mettent dans les mains ces écrits « prétendus dangereux, leur conviction soutiendra-t-elle « ces attaques inattendues? Celui qui n'apporte que des « armes dogmatiques pour repousser les coups de son « adversaire, et qui ne sait pas découvrir la dialectique « cachée qui se joue de lui aussi bien que de son anta- « goniste, celui-là voit des raisons spécieuses, qui ont « l'avantage de la nouveauté, opposées à d'autres rai- « sons spécieuses qui n'ont pas cet avantage, et lui inspi- « rent ce soupçon que la crédulité de sa jeunesse a été « trompée : il ne croit pas alors pouvoir mieux montrer « qu'il a échappé à la discipline de l'enfance qu'en « méprisant les sages avertissements qu'il a reçus, et, « accoutumé au dogmatisme, il boit à longs traits le poi- « son qui corrompt dogmatiquement ses principes.

« C'est précisément le contraire qui devrait avoir lieu « dans l'enseignement académique ; mais bien entendu « à la condition qu'on lui donnerait pour fondement la « Critique de la raison pure. En effet, pour que le jeune « homme applique le plus tôt possible les principes de cette « critique, et reconnaisse leur compétence à découvrir « les plus grandes illusions dialectiques, il est tout à fait « nécessaire que les attaques, si redoutables au dog- « matisme, soient dirigées contre sa raison faible encore, « mais éclairée par la critique, et qu'on l'exerce à exa- « miner les vaines assertions de l'adversaire à la lumière « des principes de la Critique. Il ne lui sera pas difficile « de réduire ces assertions en poussière, et ainsi de « bonne heure il se sentira la force de se garantir de ces « apparences nuisibles qui finiront par perdre à ses yeux

« tout leur prestige. Il est bien vrai que les mêmes coups « qui ruinent l'édifice de l'ennemi seraient également « funestes à l'édifice spéculatif qu'il voudrait bâtir lui- « même; mais il est à ce sujet sans inquiétude, parce « qu'il n'a pas besoin d'une semblable construction, et « qu'il aperçoit devant lui le champ de la raison pratique « où il peut espérer de trouver un terrain plus solide « pour y élever un système rationnel et utile.

« Ainsi donc il n'y a pas, à proprement parler, de po- « lémique dans le champ de la raison pure. De part et « d'autre les coups portent à faux, et les combattants « n'ont affaire qu'à leur ombre; car ils sortent des limites « de la nature et passent dans une région où rien ne « tombe et ne demeure sous la prise du dogmatisme. « Quand ils se croient vainqueurs, les ombres qu'ils ont « détruites reparaissent en un clin d'œil, comme les héros « du Walhalla, et ils peuvent toujours se donner le plai- « sir de combats aussi peu sanglants. »

D'ailleurs Kant s'efforce de distinguer la critique du scepticisme. Que fait le scepticisme? Il se traîne à la suite du dogmatisme, posant une négation partout où le dogmatisme place une affirmation, et parce que la raison a été convaincue d'ignorance sur plusieurs points, il la met dans une suspicion générale. Or, ce scepticisme qui peut lutter contre un dogmatisme qui ne s'est jamais rendu compte de ses connaissances et n'en connaît ni l'origine ni la valeur, échoue lorsqu'il prétend lui succéder et s'imposer à son tour à la raison. La raison ne se repose que dans la certitude, soit de sa force, soit de son impuissance; elle ne se reposera donc jamais dans un

scepticisme qui peut bien lui montrer qu'elle ignore ceci ou cela, mais qui ne lui apprend pas ce qu'en définitive elle peut ou ne peut pas savoir, et il lui sera toujours permis d'attendre dans l'avenir un meilleur succès de ses efforts. L'esprit humain veut savoir si son ignorance est nécessaire ; mais la nécessité de l'ignorance et l'inutilité de toute recherche ultérieure ne peuvent s'établir empiriquement par l'observation : il faut pour cela approfondir la connaissance, et cette détermination *a priori* des bornes de la raison est précisément la Critique. Le scepticisme n'est que le second pas de la raison dont le dogmatisme est le premier, mais « il faut encore un troi« sième pas qui ne peut être fait que par un jugement « mûr et viril, appuyé sur des règles fermes et univer« selles, afin d'apprécier la raison elle-même et d'en « sonder toute la puissance. »

A ce compte, le tort du scepticisme est de n'avoir pas fait ce troisième pas; son tort est d'avoir attaqué la raison sur tel ou tel point et non dans son fond, c'est-à-dire de n'avoir pas été assez systématique, assez universel, assez absolu. Nous ne pouvons découvrir d'autre différence entre le scepticisme ordinaire et la Critique de la raison pure. La parenté de Kant avec Hume est incontestable : Kant ne la dissimule pas ; sans cesse il revient à Hume, et il y a même un moment où, comme mécontent d'en avoir parlé trop brièvement et épisodiquement, il déclare lui-même qu'il veut une fois pour toutes examiner à loisir la nature et la marche de son scepticisme.

« Hume étant peut-être le plus ingénieux des scep-

« tiques, et sans contredit celui dont le système peut le « mieux conduire à un examen fondamental de la rai- « son, il convient d'exposer la marche de ses raisonne- « ments et les erreurs d'un homme si pénétrant et si « estimable, erreurs qui ont pris naissance sur le sentier « même de la vérité. »

« Hume pensait peut-être, quoiqu'il ne se soit jamais « bien expliqué là-dessus, qu'il y a certains jugements « dans lesquels nous ajoutons à notre concept d'un objet « quelque chose qui n'y est pas renfermé. J'ai appelé « synthétique cette espèce de jugement. Que je puisse « sortir ainsi, par le moyen de l'expérience, du concept « que j'ai déjà d'un objet, c'est ce qui ne présente pas la « moindre difficulté. L'expérience est même une syn- « thèse de perceptions, laquelle augmente le concept « que j'ai déjà d'un objet au moyen d'une perception en « y ajoutant des perceptions nouvelles. Mais nous croyons « aussi pouvoir *a priori* sortir de nos concepts et étendre « notre connaissance. Nous tentons de le faire ou bien « par l'entendement pur, relativement à ce qui peut être « un objet de l'expérience, ou même par la raison, rela- « tivement à des propriétés ou à l'existence même d'ob- « jets tels que l'expérience ne peut jamais nous les faire « connaître. Notre sceptique ne distingua point ces deux « espèces de jugements comme il aurait dû le faire, et « il regarda comme chose impossible cette augmentation « des concepts par eux-mêmes, et pour ainsi dire cet « enfantement spontané de notre entendement et de « notre raison; par conséquent, il tint pour des chimères « de notre imagination tous les prétendus principes *a*

« *priori*, et il crut qu'ils ne sont rien autre chose qu'une « habitude explicable par l'expérience et ses lois; qu'ainsi « il y a des règles purement empiriques, c'est-à-dire « contingentes en soi, auxquelles nous avons tort d'at- « tribuer la nécessité et l'universalité. A l'appui de cette « étrange opinion, il en appelle au rapport universelle- « ment reconnu des causes avec les effets. Comme au- « cune faculté intellectuelle ne peut passer du concept « d'une chose à l'existence d'une autre chose qui soit « donnée universellement et nécessairement par la pre- « mière, il crut pouvoir en conclure que sans l'expé- « rience il n'y a rien qui puisse nous autoriser à former « un jugement qui ait *a priori* une pareille extension. « Que la lumière du soleil qui éclaire la cire et la fond, « durcisse en même temps l'argile, c'est ce que l'enten- « dement ne peut deviner et bien moins encore conclure « régulièrement des concepts que nous avons d'abord « de ces choses; il n'y a que l'expérience qui puisse « nous enseigner une telle loi. »

Kant répond à Hume en reprenant l'exemple qui vient d'être cité : « Lorsque, dit-il, la cire, qui aupa- « ravant était solide, vient à se fondre, je puis décla- « rer *a priori* que quelque chose a dû précéder (par « exemple la chaleur du soleil); après quoi ce fait « s'est produit suivant une loi constante, bien que je ne « puisse *a priori* et sans l'enseignement de l'expérience « connaître d'une manière déterminée la cause par l'ef- « fet ou l'effet par la cause. Hume conclut faussement « de la contingence des objets déterminés auxquels « nous appliquons la loi à la contingence de la loi elle-

« même. Par là il abaisse le principe de causalité, qui « se rapporte à l'entendement et exprime une liaison « nécessaire, à une règle de l'association des idées qui « dépend de l'imagination imitative et ne peut indiquer « que des liaisons contingentes et nullement objectives.

« Mais les erreurs sceptiques de cet homme, d'ailleurs « très pénétrant, vinrent surtout d'un défaut qui lui est « commun avec tous les dogmatiques, c'est qu'il ne con- « sidérait pas systématiquement *a priori* toutes les es- « pèces de synthèses de l'entendement; car il aurait « trouvé que le principe de la permanence, par exemple « (le principe de la permanence du sujet au milieu des « variations des accidents), pour ne faire ici mention « que de celui-là, est, comme le principe de la causalité, « une anticipation de l'expérience. Par là, il aurait pu « prescrire à la raison pure des limites précises. Mais, « lorsqu'il se borne à une défiance vague et générale au « lieu de la connaissance nécessaire d'une ignorance « bien déterminée, lorsqu'il soumet à la censure quel- « ques principes de l'entendement au lieu de l'entende- « ment tout entier, et qu'en refusant à cette faculté ce « qu'elle ne peut réellement donner, il va plus loin et « lui conteste tout pouvoir de s'étendre *a priori*, bien « qu'il n'ait pas examiné la faculté tout entière; alors il « arrive à son système ce qui renverse toujours le scep- « ticisme, c'est que lui-même est mis en doute, parce « que ses objections se fondent simplement sur des faits « accidentels, et non sur des principes qui nous obligent « nécessairement à renoncer au droit de faire des asser- « tions dogmatiques.

« Comme en outre Hume n'établit aucune différence « entre les droits fondés de l'entendement et les préten- « tions dialectiques de la raison, contre lesquelles ses « attaques sont principalement dirigées, la raison sent « que l'espace est encore ouvert devant elle pour s'y « étendre, et elle ne peut jamais renoncer entièrement « à ses tentatives, bien qu'elle ait été souvent trompée ; « elle se met donc en défense contre les attaques et s'o- « piniâtre d'autant plus dans ses prétentions. Mais une « étude complète de la faculté tout entière fait dispa- « raître toute dispute, déjoue la vanité de prétentions « excessives, et nous porte à nous contenter d'une pro- « priété limitée, mais incontestée. »

La Critique ayant pour résultat de retenir nos assertions, c'est-à-dire de nous empêcher d'affirmer là où nous n'en avons pas le droit, rend par là même plus vaste le champ de l'hypothèse : aussi Kant entreprend-il ici de mesurer les limites dans lesquelles doivent être renfermées les hypothèses de la raison pure.

Toute fiction de notre imagination ne peut être sérieusement donnée comme une hypothèse. Il n'y a d'hypothèses légitimes que celles qui peuvent être justifiées par l'expérience. Les idées de la raison ne sont pas de véritables hypothèses ; car leurs objets sont placés hors des limites de toute expérience possible. Il est bien permis de se servir de ces idées comme d'une condition nécessaire à l'expérience elle-même ; ainsi on peut concevoir l'âme comme simple, afin de donner, au moyen de cette idée, une parfaite unité à tous les phénomènes internes ; mais admettre l'âme considérée en

elle-même comme substance simple, c'est faire une hypothèse qui ne saurait être en aucun cas justifiée par l'expérience, et qui par conséquent serait arbitraire et illégitime. Les idées de la raison ne pouvant acquérir le caractère de véritables hypothèses, on ne peut y recourir pour expliquer des phénomènes réels : ce serait, selon Kant, vouloir expliquer quelque chose que l'on ne comprend pas suffisamment par quelque chose que l'on ne comprend pas du tout; et pour rendre compte des phénomènes physiques une hypothèse physique, quelque audacieuse qu'elle soit, sera toujours plus tolérable qu'une hypothèse métaphysique, commode, il est vrai, pour la raison, mais inutile ou même funeste à la science. Telle est donc la première condition de l'hypothèse : il faut qu'elle puisse être justifiée par l'expérience.

Une seconde condition, c'est qu'elle se suffise à elle-même, et qu'elle n'ait besoin d'aucune autre hypothèse. Cette condition exclut encore les idées de la raison : car ni l'idée de la perfection de Dieu, ni l'idée de la simplicité de l'âme, ne rendent compte à elles seules, d'un côté de l'existence du mal, et de l'autre de l'accroissement et du dépérissement de nos facultés, vicissitudes toutes semblables à celles de la matière.

Cependant, si les hypothèses de la raison pure n'ont aucune valeur quand il s'agit d'établir une proposition dogmatique, elles sont d'un légitime usage lorsqu'il s'agit de les défendre contre les attaques de l'empirisme; car si on ne peut les prouver, on ne peut pas plus les

détruire, et c'est par cette dernière propriété qu'elles se recommandent dans la polémique.

« Les hypothèses sont permises, dit Kant, comme il « est permis de porter des armes, non pas pour établir « un droit, mais pour le défendre. Mais ici c'est surtout « en nous-mêmes que nous devons chercher l'adver- « saire; car la raison spéculative est essentiellement « dialectique dans son usage transcendental, et les ob- « jections les plus redoutables sont au dedans de nous... « Un repos extérieur n'est qu'apparent. Il faut étouffer « le germe des hostilités qui est dans la nature de la « raison humaine. Mais comment en venir à bout, si « on ne laisse pas ce germe se développer en toute li- « berté, et prendre des forces pour se montrer au grand « jour, afin de le détruire ensuite radicalement? C'est « pourquoi pensez vous-même aux objections qui ne « vous ont jamais éte faites, fournissez à votre adver- « saire des armes, placez-le sur le terrain le plus favo- « rable. Il n'y a rien à craindre, il y a tout à espérer en « cela; car ainsi vous acquerrez une possession qui ne « pourra plus vous être enlevée. . . . .

« Les hypothèses de la raison pure, quoique n'étant « que des armes de plomb, parce qu'elles ne sont pas « aiguisées par l'expérience, seront toujours aussi bonnes « que celles dont votre adversaire peut se servir contre « vous... »

Enfin, Kant fait pour les preuves transcendentales ce qu'il a fait pour les hypothèses de la même nature : il trace les règles que l'on doit suivre à leur égard.

La première règle est de ne tenter aucune preuve

transcendentale sans avoir préalablement reconnu la source où l'on doit puiser les principes sur lesquels on pense établir cette preuve. Il faut bien examiner si ces principes appartiennent à l'entendement ou s'ils appartiennent à la raison pure : dans le premier cas, ils n'ont de valeur que dans les limites de l'expérience ; dans le second, ce ne sont que des principes purement régulateurs et qui n'ont aucun caractère objectif.

La seconde règle est de n'admettre pour toute preuve transcendentale qu'un seul argument. En effet, toute proposition transcendentale est une synthèse dont le second terme a pour condition unique le premier, qui seul doit être le fondement de la démonstration. Cette proposition : Tout ce qui arrive a une cause, repose sur le seul concept de ce qui arrive en général, et la preuve transcendentale de l'existence de Dieu repose seulement sur la réciprocité d'un être parfait ou nécessaire et d'un être réel. « Par conséquent, dit Kant, si on voit le « dogmatisme se présenter avec dix arguments, on peut « être sûr qu'il n'en a aucun de bon; car s'il en avait « un seul qui fût certain, qu'aurait-il besoin des autres? « Il ressemble alors à cet avocat au parlement qui avait « des arguments différents pour chacun des juges. »

La troisième et dernière règle est que les preuves soient toujours directes, et non pas détournées, *apogogiques*, comme parle Kant, c'est-à-dire que nous n'allions pas chercher par un détour, parmi les conséquences de la proposition contraire à celle que nous voulons établir, une conséquence erronée pour prouver que le principe de cette conséquence, la proposition contraire à la nôtre,

est également erronée, et qu'ainsi la nôtre est vraie. Il faut que chacun soit tenu de parler directement pour sa cause, et non pas contre celle de son adversaire. La preuve apogogique est comme ce champion qui veut démontrer l'honneur et le droit de sa partie par cela seul qu'il s'engage à se battre avec quiconque en voudrait douter. Par là il ne prouve nullement la vérité de ce qu'il affirme lui-même. Les spectateurs, en voyant chaque champion triompher ainsi tour à tour, finissent par douter du sujet même du combat. Quand les deux parties agissent directement, elles sentent la difficulté de leur entreprise, et la Critique force la raison pure à abdiquer ses prétentions spéculatives et à rentrer dans les bornes de son territoire, c'est-à-dire dans la pratique.

Ici finit la discipline de la raison pure. Cette discipline est toute négative, toute sceptique. Pour arriver à la certitude, Kant se réfugie dans la morale, et demande à la pratique des lumières, une règle qui ne limite plus la raison, mais qui la dirige et lui fasse trouver, par une autre voie, les trois grands objets que la spéculation n'avait pu légitimement atteindre, à savoir, la liberté humaine, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. L'ensemble des motifs moraux et pratiques qui établissent ces trois grandes vérités, forme ce que Kant appelle d'un nom emprunté à la philosophie ancienne et à l'Église, le *canon* de la raison pure. Ici, Kant, anticipant sur son grand ouvrage de la raison pratique, résume les preuves morales de la liberté, de la vie future et de l'existence de Dieu.

Kant s'aperçoit lui-même de la contradiction au moins apparente d'une doctrine sceptique en métaphysique et dogmatique en morale. Il s'avertit de ne pas faire ici un épisode, de ne pas violer l'unité systématique. Il y prend des peines infinies et très inutiles, car le problème, tel qu'il le pose, est insoluble, et le milieu qu'il cherche est une chimère. En effet, voici le problème qu'il se donne à résoudre : abandonner la raison transcendentale, qui dépasse l'expérience, et qui par conséquent manque la réalité, sans tomber (Kant le dit expressément) dans la psychologie, c'est-à-dire dans l'empirisme : d'un côté des formes vides, des principes régulateurs sans portée objective ; de l'autre côté l'expérience toute seule, sans fondement rationel, sans certitude.

Voyons comment Kant satisfait à ces conditions.

La démonstration pratique de la liberté est ici très brève et assez embrouillée. Pour la saisir, il faut rapprocher ce passage de la *Critique de la raison spéculative* de ceux qui s'y rapportent dans la *Critique de la raison pratique*. Voici cette démonstration quelque peu éclaircie ; elle forme et doit former un raisonnement pour appartenir à la raison, telle que Kant l'a définie ; seulement la majeure de ce raisonnement ne doit plus être et n'est plus un principe de la raison spéculative, mais un principe de la raison pratique.

1° Majeure : nous avons la connaissance certaine de principes moraux, de lois morales, qui ne conseillent pas mais commandent, qui ne proclament pas ce qui arrive mais ce qui doit être fait, et à ce titre sont

appelées par Kant « lois impératives, c'est-à-dire lois « objectives de la liberté. »

2° Mineure : or, des lois objectives de la liberté requièrent l'existence objective de la liberté.

3° Conclusion : donc il y a une liberté pratique réelle et qui (nous citons textuellement) « peut être connue « par l'expérience. »

Ici tout est faux, tout est contradictoire, prémisses et conclusion. Vous voulez éviter la raison transcendentale à la fois et la psychologie ; vous vous brisez contre l'une et contre l'autre.

1° Les prémisses. Nous admettons parfaitement que la raison nous découvre des lois relatives à la conduite, et placées au-dessus de toutes les suggestions de la sensibilité ; mais à quel titre ces lois ont-elles un caractère objectif ? Parce qu'elles sont impératives, répond la phrase de Kant que nous avons citée. Il n'y a pas d'autre motif allégué, et nous n'en avons pu trouver aucun autre, ni ici ni ailleurs. C'est donc ce motif qu'il faut examiner. Qu'est-ce qu'une loi impérative, un principe impératif ? C'est un principe que la raison déclare universel et nécessaire, et qui, se rapportant ici à la conduite, est appelé non plus nécessaire, mais obligatoire, ce qui est la même chose, quant au caractère intérieur et intrinsèque du principe en lui-même. Le principe qui nous fait concevoir universellement et nécessairement le temps et l'espace, partout où il y a des phénomènes successifs ou juxtaposés, est un principe impératif aussi, impératif non pour l'action, puisqu'il n'y a point ici d'action à faire, mais pour la conception. Est-ce

Kant, celui qui a séparé si fortement le dedans et le dehors, le sujet et l'objet, est-ce Kant qui donnera à un principe de la raison tel ou tel caractère selon ses applications extérieures et accidentelles, et non selon la vertu qui lui est propre? Tout comme, quand il s'agit de phénomènes successifs, la raison conçoit le temps et non pas l'espace, et l'espace et non pas le temps lorsqu'il s'agit de phénomènes juxtaposés ; ainsi, quand il s'agit d'actes à faire ou à ne pas faire, les principes de la raison s'appellent pratiques et non spéculatifs ; mais leur caractère intrinsèque est le même : ils appartiennent à la raison pure et non à la sensibilité, ils sont universels, ils sont nécessaires ; or, la nécessité pratique c'est l'obligation. Voilà tout le mystère de la loi morale impérative. S'il en est ainsi, en quoi cette loi, impérative comme toutes les lois universelles et nécessaires de la raison, a-t-elle ce caractère objectif que Kant lui attribue et qu'il refuse à toutes les autres? Appliquez à cette loi nouvelle la critique de Kant. Ou cette critique ne vaut rien contre les autres lois, ou elle est accablante contre celle-là. Celle-là en effet, c'est aussi la raison qui nous la donne, notre raison, la raison humaine telle qu'elle est faite, d'après sa nature propre, c'est-à-dire, comme parle Kant, la raison subjective. Si la raison est objective parce qu'elle commande, il faut reconnaître qu'elle est objective aussi dans l'esthétique transcendentale, dans la psychologie rationnelle, dans la cosmologie, dans la théologie; car là aussi elle commande, elle a un caractère impératif manifeste : ou bien il faut reconnaître qu'ici, bien qu'elle commande, ne commandant qu'en vertu de

sa propre nature, elle est tout aussi subjective dans ce cas que dans tous les autres. Avouons donc que l'objectivité du principe moral impératif est une hypothèse en contradiction avec le système entier de Kant.

2° La conclusion. Si dans le système de Kant la majeure est purement subjective, la conclusion doit l'être aussi, et la liberté pratique n'a point d'objectivité réelle. Mais ce n'est pas là le seul défaut de la conclusion. Ce qu'elle a d'extraordinaire et de particulier, c'est que Kant affirme, bien entendu sans en donner aucune preuve, que cette liberté, cette liberté pratique, est connue par l'expérience. D'abord, comment la conclusion d'un syllogisme, une conclusion dont toute la force repose sur celle de la majeure, c'est-à-dire d'un principe rationnel, comment cette conclusion peut-elle devenir une vérité d'expérience, c'est-à-dire un fait? Comment! la liberté n'était pas un fait d'expérience ou c'était un fait d'expérience sans aucune valeur, avant le syllogisme fondé sur la loi morale, et après ce syllogisme elle devient un fait d'expérience en possession d'une autorité légitime! La majeure d'un syllogisme, quelle qu'elle soit, ne peut donner qu'une conclusion qui lui est conforme. Ici, la majeure est objective si l'on veut, mais enfin elle est rationnelle; donc la conclusion doit être rationnelle aussi, et il est absurde de raisonner pour conclure à l'expérience. L'expérience ne se prouve pas par voie syllogistique; elle se prouve par elle-même, elle a sa propre évidence. Remarquez encore qu'ici l'expérience à laquelle Kant en appelle, c'est l'expérience intérieure, à savoir, la conscience; mais on se rappelle

que Kant ne reconnaît à la conscience aucune autorité[1]. Selon lui, la conscience est une dépendance de la sensibilité; en tout cas, qu'elle se rapporte à la sensibilité ou à l'entendement, la conscience, Kant le répète sans cesse, ne peut donner que des apparences, des phénomènes; comment ici donnerait-elle, contre sa nature et sa loi générale, non plus l'apparence et le phénomène illusoire de la liberté, mais une liberté réelle et objective! Voilà donc l'expérience et la conscience nous donnant l'objectif, et la psychologie, jusqu'ici méprisée, reprenant une autorité au-dessus de toutes les objections de la critique! Mais si la conscience a cette autorité en morale, pourquoi ne l'aurait-elle pas dans tout le reste? L'expérience intérieure, la conscience ne me démontre pas que je suis libre, par exemple, de me lever ou de rester en place, de lire tel livre et non pas tel autre, de faire ou de ne pas faire ceci ou cela; et cette même conscience trouve tout à coup une autorité absolue, invincible à toute la dialectique transcendentale, dès qu'il s'agit de me lever ou de rester en place, d'agir ou de ne pas agir, non plus d'après les ordres de la raison seule, mais d'après ceux de la raison pratique! Métamorphose merveilleuse qui, regardée de près, s'évanouit, et s'explique tout simplement par l'exagération systématique d'un fait incontestable mille fois remarqué. La conscience atteste la liberté, elle l'atteste seule, elle l'atteste avec une autorité souveraine; mais son témoignage a plus ou moins de vivacité, selon les circonstances. Ainsi, dans le train

[1] Voyez leçons IVe, Ve et VIe.

ordinaire de la vie, pour les actes insignifiants, la conscience nous dit bien que nous sommes libres; mais elle le dit avec bien plus d'éclat et d'énergie quand les actes à faire ou à ne pas faire ont de l'importance, et surtout quand il est question du bien et du mal, de la vertu et du crime. Dans l'acte vertueux, plus le sacrifice est grand, plus le pouvoir qui l'accomplit, la liberté, est manifeste; plus sont douloureuses les déterminations que nous prenons contre les suggestions de la sensibilité, plus il nous est évident que nous sommes capables en une certaine mesure de maîtriser la sensibilité. La première récompense d'un acte libre et vertueux, c'est d'inculquer plus profondément à l'âme la conviction de la liberté et du devoir. Où celui qui n'a pas fait un seul acte libre prendrait-il l'idée de la liberté? Où l'absolu égoïsme puiserait-il l'idée du sacrifice? Le plus petit acte de la liberté démontre mieux la liberté que tous les raisonnements: c'est la meilleure réfutation de tous les arguments contraires; car la liberté alors n'est pas seulement possible, elle est réalisée dans un fait certain, un fait de conscience. Si la foi conduit à la pratique, la pratique aussi enseigne la foi, et la morale est la meilleure école de philosophie. Si Kant n'avait dit que cela, il aurait dit la vérité, mais il n'aurait pas fait un système. Pour faire un système, pour abaisser la métaphysique devant la morale, il fallait soutenir que la liberté est partout ailleurs incertaine, et qu'elle n'arrive à l'évidence que dans la morale, parce que là elle est prouvée par l'expérience. Mais l'expérience n'attend pas de situation extraordinaire pour nous apprendre que nous sommes libres;

elle le fait voir dans les plus petites choses comme dans les plus grandes; seulement le sentiment de notre liberté n'éclate jamais davantage que dans le combat du devoir et de la passion, dans le sacrifice de la passion au devoir. Là est le triomphe de la liberté, mais non pas son unique fondement. Notre liberté morale déclare énergiquement notre liberté générale, mais elle la suppose. L'autorité de la conscience n'est ici légitime que parce qu'elle l'est toujours. Il en est de la conscience comme de la raison. Prétend-on que la raison dite spéculative ne peut donner que des lois régulatrices, sans rien nous apprendre de la réalité des objets eux-mêmes? On ôte à la raison dite pratique la vertu qu'on lui veut attribuer; la loi morale n'est plus qu'une forme vide de la raison, et retombe sous les objections de la dialectique transcendentale. A-t-on une fois méconnu le droit de la conscience d'enseigner, contre tous les sophismes accumulés, et l'existence réelle du moi et celle de notre liberté, on a éteint la lumière qui seule peut nous éclairer, on a récusé d'avance le seul témoin auquel ensuite on est contraint de recourir; en abaissant la psychologie à l'empirisme, on s'est condamné soi-même à un scepticisme dont l'unique remède est l'inconséquence.

Cette noble inconséquence n'a point manqué à Kant. Nous l'en félicitons et nous l'en accusons tout ensemble. Conséquent en morale, Kant n'aurait dû admettre qu'une liberté transcendentale en vertu du raisonnement que nous avons cité, ou une liberté empirique au nom de l'expérience intérieure qu'il invoque; c'est par la même inconséquence que sa théologie morale rétablit

Dieu et l'autre vie contre les arguments de sa dialectique.

Le point de départ est le même, l'existence de la loi morale. Il faut bien se garder de confondre la prudence intéressée, qui nous dit ce qu'il faut faire si nous voulons être heureux, avec la loi qui nous commande ce que nous devons faire non pas seulement pour être mais pour mériter d'être heureux. La prudence se fonde sur des principes empiriques, car je ne puis savoir que par le moyen de l'expérience quelle conduite peut mener au bonheur ; la loi morale s'impose *a priori* à la volonté de tous les êtres raisonnables; elle n'est pas subordonnée à certaines conditions sensibles, elle est absolue, et c'est là ce qui constitue la réalité objective de cette loi.

Ce n'est pas tout : s'il y a des principes moraux nécessaires qui nous commandent de faire ce par quoi nous mériterons d'être heureux, il est nécessaire aussi (c'est l'expression même de Kant) d'admettre que tout homme a droit d'espérer une somme de bonheur égale à celle dont il s'est rendu digne par sa conduite, et qu'ainsi il doit y avoir une liaison nécessaire entre la vertu et le bonheur. L'espérance de la félicité ne doit pas être considérée comme le fondement de la moralité, car on altérerait par là la pureté, on détruirait même l'essence de l'intention morale; mais la moralité accomplie appelle comme sa conséquence nécessaire, et comme une dette, la félicité, et c'est dans l'union de ces deux choses que consiste le souverain bien. Or cette union, pour être réalisée, suppose une raison suprême

qui, unissant une volonté morale très sainte à la plus grande puissance, dispense le bonheur à tout être qui le mérite. Dans le royaume de la nature, pour rappeler, avec Kant, une expression de Leibniz, les êtres raisonnables, bien que soumis aux lois morales, ne peuvent attendre d'autres conséquences de leur conduite que celles qui dérivent du cours des choses sensibles : mais comme notre raison nous élève au-dessus de ce royaume, et nous fait concevoir celui de l'esprit et de la grâce, où le bonheur suit la vertu comme la conséquence son principe, il faut admettre un être suprême qui rende ce royaume possible, c'est-à-dire qui réalise l'union de la vertu et du bonheur. Ainsi se trouve démontrée l'existence de Dieu, que Kant appelle l'idéal du souverain bien. Mais le monde que nous habitons ne nous montre guère cette harmonie parfaite qui doit exister entre le bonheur et la vertu ; et, puisque cette harmonie est nécessaire, puisqu'elle doit être, il faut bien admettre un monde où Dieu rétablit cette harmonie. « Par conséquent, dit Kant, Dieu et une « vie future sont deux suppositions inséparables de la « nécessité où nous sommes de concevoir l'harmonie « du bonheur et de la vertu... ; par conséquent, dit-il « encore plus loin, sans un Dieu et sans un monde qui « ne nous est pas connu maintenant, mais que nous « espérons, la vertu est digne d'approbation et d'admi- « ration, mais elle ne réalise pas le souverain bien que « conçoit notre raison. »

C'est ainsi que la raison pratique fonde l'existence de Dieu, et en même temps détermine tous les attri-

buts divins. Elle nous donne un Dieu unique, car des volontés différentes ne peuvent expliquer l'unité qui règne dans le monde moral ; tout-puissant, afin que tous les êtres, et tous les rapports que les êtres soutiennent avec la moralité, lui soient soumis; sachant tout, afin que l'intérieur des sentiments et leur valeur morale lui soient connus ; présent en tout lieu, afin qu'il puisse prêter immédiatement l'assistance que réclame le monde ; éternel, afin qu'en aucun temps l'admirable harmonie de la nature et de la liberté ne vienne à cesser, etc.

Arrivé à ce point, Kant essaye de rattacher la raison pratique à la raison spéculative, en rattachant l'unité des lois physiques à cette même idée du souverain bien qui est le principe de l'unité du monde moral ; par là, il donne à la physique la dignité d'une science théorétique aux yeux de laquelle l'unité du monde n'est plus fortuite, mais nécessaire, et repose sur l'existence d'un être suprême et unique. Il fait voir que c'est aux progrès des idées morales que la théodicée est redevable des siens. « Avant que les idées morales fussent suffi« samment épurées et déterminées, la connaissance de « la nature et d'autres sciences cultivées d'une manière « remarquable, n'avaient pu produire que des idées « vagues et grossières de la Divinité, et avaient laissé « les hommes dans une étonnante indifférence à l'égard « de la question de Dieu. La loi infiniment pure de « notre religion, en perfectionnant les idées morales, « prépara une meilleure connaissance de Dieu, sans « que les progrès des sciences physiques ou des vues

« transcendentales justes et vraies (de pareilles vues ont « toujours manqué) y aient contribué ; et c'est ainsi « qu'on est arrivé à cette connaissance de la Divinité « que nous regardons aujourd'hui comme exacte, non « parce que la raison spéculative nous en démontre la « vérité, mais parce qu'elle s'accorde parfaitement avec « les principes moraux de la raison. »

Kant remarque ici que nous n'avons pas le droit de partir de l'idée de Dieu pour en déduire les idées morales ; car ce sont précisément les idées morales qui nous servent à reconnaître un être suprême qui soit le modèle de toute sainteté ; par conséquent on ne peut considérer les lois morales comme fortuites et résultant de la simple volonté de Dieu. La vertu n'est pas obligatoire par la seule raison qu'elle est un ordre de Dieu ; mais elle ne nous paraît un ordre de Dieu que parce qu'elle nous oblige intérieurement. C'est à cette obligation qu'il faut toujours en revenir.

Il y a dans la croyance (*Fürwahrhalten*) les trois degrés suivants : l'opinion (*Meinen*), la foi (*Glauben*), et la science (*Wissen*). Lorsque notre croyance est telle qu'elle existe non-seulement pour nous, mais pour tout le monde, et que nous avons le droit de l'imposer aux autres, nous avons alors la science ou la certitude. Si la croyance n'est suffisante que pour nous, et que nous ne puissions l'imposer aux autres, c'est la foi ou la conviction. L'opinion est une croyance insuffisante et pour les autres et pour nous-mêmes. La science exclut l'opinion : ainsi dans les mathématiques pures il n'y a point d'opinion ; il faut savoir, ou s'abstenir de tout jugement. Il

en est de même des principes moraux : l'opinion que telle ou telle action est permise ne suffit pas, il faut savoir qu'elle l'est. La croyance produite par la raison spéculative n'a ni la faiblesse d'une opinion ni la force d'une certitude : c'est la foi ; telle est l'espèce de croyance que comporte la théologie naturelle. Lorsque, pour me diriger dans l'étude de la nature, je suppose un sage créateur, et que le résultat de mes recherches vient encore confirmer l'utilité d'une supposition dont rien d'ailleurs ne démontre la fausseté, alors je dirais trop peu si j'appelais ma croyance en Dieu une simple opinion ; je puis même aller jusqu'à dire que je crois fermement en Dieu. Nous trouvons aussi des raisons suffisantes pour croire à l'immortalité de l'âme, lorsque nous réfléchissons aux grandes qualités de la nature humaine et à la brièveté de la vie, brièveté si peu en harmonie avec une aussi riche nature. Mais cette foi à l'existence de Dieu et de la vie future est une foi chancelante, et qui souvent ne peut tenir contre les difficultés qu'y oppose la spéculation. Il en est tout autrement de la croyance engendrée par les arguments de la raison pratique : elle est tout aussi indestructible en moi que la loi morale elle-même. Cependant Kant ne donne pas à cette croyance le nom de science. « Personne, dit-il, ne « peut se vanter de savoir qu'il y a un Dieu et une vie « future ; car si quelqu'un le savait, il serait précisé- « ment l'homme que je cherche depuis longtemps ; tout « savoir peut être communiqué, et je pourrais espérer « de voir ma science s'étendre merveilleusement au « moyen de ses instructions. Non, la certitude n'est pas

« ici logique, mais morale ; et comme elle repose sur un « fondement subjectif, le sentiment moral, je ne dois « pas dire : Il est moralement certain, mais : Je suis mo- « ralement certain qu'il y a un Dieu... »

La foi en Dieu et en la vie future est donc intimement unie avec la conscience morale ; elle se fortifie ou languit avec elle, et rendre les hommes vertueux est le meilleur moyen de les rendre sincèrement croyants.

En résumé, la preuve morale sur laquelle Kant établit l'existence de Dieu et la vie future, peut être présentée ainsi :

Il doit nécessairement y avoir harmonie entre la vertu et le bonheur[1] ; or, cette harmonie n'est pas dans le monde sensible ; donc, il faut admettre un Dieu et une vie future qui restituent à la vertu le bonheur qui lui appartient.

Quel est le caractère de cette proposition qui forme la majeure du raisonnement : il doit nécessairement y avoir harmonie entre la vertu et le bonheur ? Kant prétend bien nous conduire par sa théologie morale à un Dieu qui n'est plus un simple idéal de la raison, mais qui a une existence réelle, à un autre monde, à une cité spirituelle qui existe en dehors de la raison qui la conçoit, de l'âme qui l'espère. Il faut donc qu'il accorde au principe sur lequel il s'appuie une valeur objective. Or, Kant a-t-il le droit de regarder comme un principe objectif le principe du mérite et du démérite? Il nous dit qu'*il est nécessaire* d'admettre que la vertu appelle

1 Voyez sur le principe du mérite, et du démérite, Du Vrai, du Beau et du Bien, leçon xive, p. 358, etc.; et leç. xvie, p. 413, etc.

le bonheur, que toute bonne action doit être récompensée; mais n'est-il pas nécessaire aussi, selon lui, d'admettre que tout ce qui commence de paraître a une cause, que les corps sont dans l'espace, que les événements sont dans le temps? Pourquoi la nécessité serait-elle dans un cas le signe de la réalité objective, tandis qu'elle ne l'est pas dans l'autre? Pourquoi le principe du mérite et du démérite aurait-il une valeur que n'ont pas d'autres principes nécessaires aussi qui s'imposent aux autres comme à nous-mêmes? Kant répondra-t-il que ce principe est lié d'une manière indissoluble à la loi morale, et que cette loi lui communique la valeur objective qu'elle possède elle-même? il ne ferait par là que reculer la difficulté, et nous avons montré que la loi morale, impérative et obligatoire, ne peut pas avoir dans le système de Kant plus de valeur objective que tout autre principe nécessaire, parce que l'obligation n'est autre chose au fond que la nécessité.

Pour apercevoir pleinement la contradiction qui existe entre la théologie morale de Kant et sa métaphysique, il suffit de rapprocher de la preuve morale de l'existence de Dieu une des preuves appelées spéculatives. Le principe des causes finales, appliqué au monde, nous conduit à l'idée de Dieu; mais quelle que soit la préférence avouée de Kant pour cette preuve, Dieu, selon lui, reste encore ici pour nous un pur idéal. Or, si le dieu des causes finales n'est qu'un idéal, celui du mérite et du démérite ne peut être qu'un idéal aussi; seulement, tandis que l'un est le principe régulateur de nos connaissances physiques, l'autre est le principe

régulateur de nos conceptions morales, et par conséquent un idéal moral; voilà toute la différence que Kant a le droit d'établir. Aller au delà, à cette différence substituer celle de l'existence idéale et de l'existence réelle est une contradiction manifeste.

Vous avez vu comment, en partant toujours du même principe, de la loi de l'union de la vertu et du bonheur, Kant retrouve les principaux attributs de Dieu, l'unité, la toute-puissance, l'omniscience, l'éternité, attributs dont la connaissance était restée jusque-là tout aussi idéale que celle de l'existence même de Dieu. Ce sont là de la part de Kant autant d'inconséquences nouvelles. En effet, les preuves morales par lesquelles il établit les attributs de Dieu supposent elles-mêmes les preuves spéculatives qu'il a rejetées comme impuissantes, de telle sorte que les premières peuvent bien confirmer les secondes, mais non pas les suppléer. Kant n'atteint donc nullement son but, qui est de construire une théologie morale qui se suffise à elle-même.

Kant a eu raison de dire, au sujet de la preuve physico-théologique, que l'ordre et l'harmonie que nous apercevons dans le monde peuvent bien nous faire soupçonner l'unité de Dieu, mais qu'ils ne suffisent pas à nous en convaincre; car l'harmonie du monde physique a ses dissonances au moins apparentes, et, en fait, l'unité absolue de l'œuvre ne nous est pas connue : il ne serait donc pas contraire aux faits de supposer que plusieurs causes ont pu concourir à une œuvre dont l'absolue unité n'est pas évidente; il est donc vrai de dire

que sans l'idée *a priori* d'un être parfait, infini, nécessaire, et par conséquent un, la preuve physique de l'unité de Dieu serait insuffisante; mais cela est vrai aussi de la preuve morale de cette unité. Sans doute l'unité morale qui sert à Kant de point de départ pour s'élever à l'unité de Dieu est une unité absolue; car c'est l'essence même de la loi morale et de la loi du mérite et du démérite d'être conçues comme nécessaires et universelles, les mêmes toujours et partout; mais, à côté du monde moral où règnent ces lois, qui nous révèlent son unité et celle de son auteur, est le monde physique où ces lois sont contredites, où règnent des lois différentes qui pourraient donc avoir un auteur différent, de sorte que nous pourrions concevoir plusieurs dieux pour plusieurs mondes, si nous n'avions pas d'ailleurs la conception de l'unité absolue de Dieu. Nous pourrions répéter la même chose pour l'omniscience et l'éternité de Dieu. Ces attributs dérivent de la conception de l'être nécessaire et absolument parfait; les preuves morales comme les preuves physiques les confirment et les éclairent; mais les unes et les autres auraient de la peine à nous donner ces attributs, sans les preuves métaphysiques mal combattues et mal remplacées par la Critique de la raison pure.

Kant n'a donc point le droit de se montrer dogmatique en morale. Aussi, dans certains passages, comme pour rendre l'inconséquence moins frappante, a-t-il un peu abaissé son dogmatisme en refusant à la théologie morale le caractère scientifique, la certitude logique. Mais ici encore nous pouvons opposer Kant à

lui-même. Il accorde trop ou trop peu à ce qu'il appelle la théologie morale: il lui accorde trop en lui attribuant une valeur qu'elle ne peut avoir dans son système; il lui accorde trop peu lorsque, après être parti d'un principe nécessaire qu'il déclare objectif, il ne se croit pas encore le droit d'appeler scientifique la connaissance de Dieu rigoureusement déduite de ce principe. Assurément, si l'union du bonheur et de la vertu est nécessaire, et si cette union ne peut exister sans Dieu, Dieu existe; et lorsque nous supposons la vérité ou la certitude absolue des prémisses, comme le fait Kant, pourquoi n'accorder pas le même caractère de certitude à la conclusion? Il semble donc qu'ici Kant ait voulu déguiser un peu l'énorme contradiction qui existe entre sa théologie morale et sa métaphysique; mais il n'a fait qu'ajouter une nouvelle inconséquence à tant d'autres inconséquences.

Pour nous, nous parlerons, si l'on veut, de notre foi à l'existence de Dieu; mais c'est qu'à nos yeux il n'y a pas entre la foi et la certitude la différence que Kant y a mise. L'une et l'autre viennent de la raison; mais la première est spontanée, instinctive; elle ne suppose aucun exercice de la réflexion; c'est l'état de la raison croyant à elle-même sans se rendre compte de sa croyance, sans l'analyser et l'approfondir; la seconde est l'état de la raison, après qu'elle a examiné sa croyance, qu'elle l'a soumise à un examen réfléchi et qu'elle s'y repose de nouveau. Il y a entre la foi et la certitude la différence qui sépare le sens commun et la philosophie : l'une est identique à l'autre en ce sens qu'il n'y a pas

plus dans l'une que dans l'autre. La philosophie ne détruit pas la foi, elle la convertit en certitude : elle ne détruit pas le sens commun, elle l'éclaire et l'élève à son expression la plus simple et la plus haute.

Kant lui-même, dans la Méthodologie, a écrit ces belles paroles : « La nature, dans ce qui intéresse tous « les hommes sans distinction, n'est coupable d'aucune « distribution partiale de ses dons, et la philosophie la « plus sublime, quand il s'agit de la fin de la nature « humaine, ne peut aller plus loin que l'intelligence la « plus vulgaire. » Certes, on ne s'attendait pas à trouver cette maxime dans la bouche d'un homme qui se met en contradiction flagrante avec l'opinion du genre humain; car il n'est pas vrai que le genre humain ne trouve, comme Kant, la foi ou la certitude que dans la morale, et que partout ailleurs il doute et ne se croit pas le droit d'affirmer autre chose que ses idées. La critique de Kant ne représente pas le sens commun; il faut pour cela une critique plus impartiale et plus large qui, en accordant à la morale toute l'importance qu'elle mérite, ne prétende pas l'élever seule sur les ruines de la métaphysique, une critique qui, partout où le sens commun de l'humanité ramène sans cesse les mêmes affirmations, affirme aussi avec lui sans craindre de se tromper, se bornant à changer une croyance spontanée et instinctive en une croyance réfléchie, en une certitude scientifique. Mais terminons l'exposition de la Méthodologie par l'analyse rapide de ses deux dernières parties, l'*architectonique* et l'*histoire de la raison pure*.

L'architectonique de la raison pure est l'art de former

un système de connaissances de la raison pure en les groupant sous une unité scientifique, de telle sorte qu'elles ne paraissent être que les membres d'un même tout. L'architectonique est donc une partie essentielle de la méthodologie; elle complète la discipline et le canon de la raison pure. Kant ne veut en donner qu'une esquisse.

Il distingue d'abord la *connaissance historique* (*cognitio ex datis*) de la *connaissance rationnelle* (*cognitio ex principiis*). La connaissance est historique lorsque celui qui la possède, d'où qu'elle lui vienne, qu'il la doive à l'expérience ou à l'éducation, ne peut en rendre compte en la rattachant à ses véritables principes, à la raison. Ainsi, celui-là n'a qu'une connaissance historique du système de Wolf, qui, ayant appris cette philosophie et en possédant toutes les propositions, définitions et preuves au point de pouvoir en quelque sorte les compter sur ses doigts, se trouve embarrassé lorsqu'on lui conteste une définition, et ne sait ni comment il la doit défendre ni où il pourra en prendre une autre. Il s'est formé sur une raison étrangère; il a bien compris et bien retenu, c'est-à-dire bien appris, mais il n'est, dit Kant, que la statue de plâtre d'un homme vivant. La connaissance historique ne suffit donc pas; celui qui s'en contente ne va pas plus loin que l'école et reste écolier toute sa vie. La connaissance doit être rationnelle, c'est-à-dire qu'il faut bien connaître les sources générales d'où elle dérive, les principes sur lesquels elle se fonde. On peut apprendre à philosopher, on n'apprend pas la philosophie; on ne la reçoit pas toute faite

d'une main étrangère ; il faut être ici plus qu'imitateur, il faut être inventeur. « La philosophie n'est que l'idée « d'une science possible... On ne peut l'apprendre, car « où est-elle? qui la possède ? à quels signes la recon- « naître? On peut seulement apprendre à philosopher, « c'est-à-dire à exercer le talent de la raison en recher- « chant les principes généraux qui dominent certaines « questions, mais en se réservant toujours le droit d'en « examiner la source, et de les confirmer ou de les re- « jeter. »

On n'aurait pas de la philosophie une idée exacte et complète, si on se la représentait comme un système de la connaissance n'aspirant qu'à une unité scientifique, à une perfection logique ; il faut la considérer d'un autre point de vue, comme la science du rapport de toute connaissance au but essentiel de la nature humaine (*teleologia rationis humanæ*).

Parmi les fins essentielles de la raison, il y en a une qui est la première, la plus élevée, à laquelle toutes les autres se subordonnent et pour laquelle elles ne sont toutes que des moyens; cette fin, c'est la destination totale de l'homme, et la philosophie qui s'y rapporte s'appelle philosophie morale. C'est à cause de la prééminence de la philosophie morale sur toute autre recherche de la raison, que les anciens entendaient surtout par philosophe le moraliste , et de là vient que, maintenant encore, on nomme philosophe celui à qui la raison semble avoir appris la domination de soi-même.

C'est de cette manière sublime que Kant comprend la

science philosophique : il revient sans cesse sur cette idée qui rappelle la philosophie platonicienne, et qu'il faudrait admirer sans réserve si elle n'avait entraîné Kant à absorber la métaphysique dans la morale, et à sacrifier tout à fait la première à la seconde.

Suivons-le maintenant dans les divisions qu'il établit au sein de la philosophie.

D'abord, selon que la philosophie embrasse seulement les connaissances de la raison pure ou les connaissances qui dérivent de principes empiriques, elle est philosophie *pure* ou *empirique*.

La philosophie pure a deux parties : dans la première, qui est la critique, elle recherche et examine toutes les connaissances pures *a priori;* dans la seconde, qui est la métaphysique, elle systématise les données de la critique.

La métaphysique, selon qu'elle s'applique à l'un de ces deux objets de la science, ce qui *est*, ce qui *doit être*, est ou métaphysique de la nature (*Metaphysik der Natur*), ou métaphysique des mœurs (*Metaphysik der Sitten*). L'une est l'étude des connaissances pures spéculatives, les connaissances mathématiques exceptées ; l'autre comprend les principes qui déterminent et rendent nécessaire et obligatoire *a priori* telle ou telle conduite ; elle néglige, par conséquent, toutes les conditions empiriques de la nature humaine, toute *anthropologie*.

Kant montre pourquoi l'idée de la métaphysique est restée si longtemps vague et obscure.

« La raison humaine, dit-il, depuis le jour où elle

« a commencé à penser ou plutôt à réfléchir, n'a jamais « pu manquer d'une métaphysique; mais elle n'a pas « su dégager suffisamment cette métaphysique de tout « élément étranger. L'idée d'une telle science est aussi « ancienne que la raison spéculative; et quelle raison « ne spécule pas, soit à la manière scholastique, soit à la « manière populaire? On doit pourtant avouer que la « distinction de deux éléments dans notre connaissance, « dont l'un nous est donné tout à fait *a priori*, tandis « que l'autre ne nous est connu qu'*a posteriori* par l'ex- « périence, est restée très obscure même pour les pen- « seurs de profession, qu'ainsi on n'a jamais bien pu « déterminer la véritable idée d'une science qui a si « longtemps et si fort occupé la raison humaine. Quand « on disait: La métaphysique est la science des premiers « principes de la raison humaine, on ne désignait point « par là une espèce particulière de principes, mais seu- « lement un degré plus élevé de généralité, et on ne « pouvait ainsi nettement distinguer la métaphysique de « l'empirisme; car, même parmi les principes empi- « riques, il y en a quelques-uns qui sont plus généraux « et par conséquent plus élevés que d'autres, et dans « l'ordre de la généralité (lorsqu'on ne distingue point ce « qui est connu *a priori* de ce qui n'est connu qu'*a pos-* « *teriori*) où tracer la ligne qui doit séparer la première « partie de la dernière, les membres supérieurs des infé- « rieurs? Que dirait-on si la chronologie ne pouvait « compter les époques du monde qu'en les partageant « en premiers siècles et en siècles suivants? On pourrait « demander si le cinquième siècle, si le dixième, etc., ap-

« partiennent aussi aux premiers siècles. Je demande « de même : l'idée de l'étendue appartient-elle à la mé- « taphysique? Oui, répondez-vous. Eh quoi! l'idée de « corps aussi? Oui. Et celle de corps fluide? Vous êtes « étonnés; car si cela continue, tout appartiendra à la « métaphysique. D'où l'on voit que le degré de généra- « lisation ne peut servir à déterminer les limites d'une « science, mais qu'il nous faut une distinction radicale, « une différence d'origine. Ce qui obscurcissait encore « l'idée fondamentale de la métaphysique, c'était la « ressemblance que cette science a, comme connais- « sance *a priori*, avec les mathématiques. De là, il est « arrivé que les philosophes, ayant échoué dans la défi- « nition même de leur science, ne purent donner à leurs « travaux un but déterminé, une direction sûre, et qu'a- « vec un plan si arbitrairement tracé, ignorant le chemin « qu'ils avaient à prendre, et toujours en désaccord sur « les découvertes que chacun d'eux pensait avoir faites, « ils rendirent leur science méprisable aux autres, et « finirent par la mépriser eux-mêmes. »

Il faut donc trouver une définition dans laquelle ne se rencontrent pas les défauts qui viennent d'être signalés. Selon Kant, la métaphysique est la science qui doit donner une unité systématique à la connaissance pure *a priori*; par là il détermine l'origine même et la nature des principes dont s'occupe la métaphysique; vous avez vu en outre comment, au commencement de la Méthodologie, il distingue la connaissance mathématique de la connaissance philosophique, de telle sorte qu'il n'y a plus de confusion possible.

Quelles sont maintenant les subdivisions de la *Métaphysique de la nature?* car il ne doit être ici question que de cette partie de la métaphysique qui a pour objet non ce qui doit être, mais ce qui est.

La métaphysique comprend la *philosophie transcendentale* et la *physiologie de la raison pure.* La première recherche dans l'entendement et dans la raison tous les concepts et tous les principes qui se rapportent aux objets en général, sans admettre aucun objet déterminé et indépendamment de toute vérification expérimentale, c'est l'*ontologie* qui se divise en *cosmologie* et en *théologie transcendentales ;* la seconde étudie la nature ou l'ensemble des objets, qu'ils soient donnés par les sens ou par une intuition quelconque : mais, comme elle ne prend des objets qu'une connaissance *a priori*, elle est une physiologie rationnelle ; et, comme il n'y a que deux sortes d'objets dans la nature, les êtres corporels et les êtres pensants, il n'y a aussi que deux sortes de sciences qui naissent de cette étude, à savoir : la *cosmologie rationnelle* et la *psychologie rationnelle.*

Comme on le voit, Kant ne comprend pas dans la métaphysique la psychologie empirique, dont on a, dit-il, attendu de si grandes choses dans notre temps pour l'éclaircissement de la métaphysique, après avoir perdu l'espérance de rien faire de bon *a priori.* Il la place, avec la physique empirique, dans la philosophie appliquée, dont la philosophie pure contient les principes *a priori.* « Néanmoins, dit-il, pour se conformer à l'usage « des écoles, on peut encore lui laisser une petite place,

« mais seulement comme épisode, dans la métaphysi-
« que. D'ailleurs, elle n'est pas encore assez riche pour « être à elle seule l'objet d'une étude, et elle est trop « importante pour qu'on doive l'exclure entièrement, et « la rattacher à quelque autre science avec laquelle elle « aurait moins de rapports qu'avec la métaphysique. « Elle n'y est admise depuis si longtemps que comme « étrangère, en attendant qu'elle puisse établir son do- « micile dans une vaste anthropologie (qui serait le pen- « dant de la physique empirique). »

Kant revient encore ici sur l'utilité négative de la métaphysique, de cette science qui n'a perdu de sa considération que parce qu'on lui demandait ce qu'elle ne pouvait donner, et parce qu'on s'est vu trompé dans les espérances chimériques qu'on avait mises en elle. Si elle n'est pas le fondement de la religion, elle en est le rempart, et si elle n'établit pas la vérité des assertions du dogmatisme, elle n'autorise pas non plus les négations de l'empirisme. « On peut être sûr, ajoute Kant, « que, malgré tout le dédain que peuvent montrer pour « elle ceux qui jugent une science, non d'après sa na- « ture, mais d'après ses effets accidentels, on reviendra « toujours à la métaphysique comme à une amie « avec laquelle on s'était brouillé, parce que la raison, « lorsqu'il s'agit comme ici de son but essentiel, doit tra- « vailler infatigablement soit à établir des connaissances « fondamentales, soit à renverser des idées déjà reçues.»

Sous le nom d'*histoire de la raison pure*, Kant jette un coup d'œil rapide et systématique sur le passé de la philosophie.

« Il est assez remarquable, dit-il, bien que naturel-
« lement il n'en puisse pas être autrement, que les
« hommes, dans l'enfance de la philosophie, commen-
« cèrent par où nous finirions volontiers aujourd'hui,
« c'est-à-dire qu'ils prirent d'abord pour objets de leurs
« études Dieu et l'espérance ou même la nature de l'au-
« tre vie. La grossièreté des idées religieuses, que les
« anciennes traditions avaient conservées de l'état pri-
« mitif des peuples, n'empêcha pas les esprits plus
« éclairés de se livrer sur les mêmes objets à de libres
« recherches, et on n'eut pas de peine à comprendre
« qu'il ne peut y avoir d'autre manière de plaire à la
« puissance invisible qui régit le monde, et d'être heu-
« reux au moins dans une autre vie, que de bien agir.
« Ainsi la théorie et la morale furent les deux ressorts
« de toute démarche de la raison, ou plutôt les deux
« points auxquels vinrent aboutir toutes les spécula-
« tions abstraites auxquelles on s'est livré depuis. Mais
« la théologie fut particulièrement ce qui attira peu à
« peu la raison spéculative vers des recherches qui,
« dans la suite, devinrent si célèbres sous le nom de
« métaphysique. »

Kant ne veut pas parcourir dans leur ordre historique les révolutions qu'a éprouvées la métaphysique; il se borne à indiquer trois points de vue d'après lesquels on peut classer les divers systèmes philosophiques.

D'abord, si l'on considère ce que les philosophes ont pensé de l'*objet* de nos connaissances rationnelles, on trouve que les uns ont ôté aux objets de la raison

toute réalité pour l'accorder aux seuls objets des sens, et que les autres au contraire ont affirmé que la raison seule connaît le vrai, et que les sens ne nous donnent que des apparences. Les premiers sont les sensualistes, les seconds les rationalistes; Épicure et Platon sont les plus grands représentants de ces deux opinions.

Si on ne considère plus l'objet des connaissances rationnelles, mais leur *origine*, on peut dire qu'elles dérivent de l'expérience ou de la raison seule : de là les philosophes *empiristes*, et ceux que Kant appelle *noologistes* ; à leur tête sont Aristote et Platon chez les anciens, Locke et Leibniz chez les modernes.

Enfin, en dernier lieu, sous le rapport de la *méthode*, Kant distingue la méthode *naturaliste* et la méthode *scientifique*.

La première consiste à se contenter du sens commun pour résoudre les grands problèmes et à considérer la spéculation comme stérile. C'est affirmer qu'on peut déterminer plus sûrement la grandeur et l'éloignement de la lune par la simple vue que par le calcul. Ce n'est là qu'une pure misologie. Il ne faut pas confondre cette méthode, qui n'en est pas une, avec celle qui accepte et recommande le sens commun sans sacrifier pour cela la spéculation. Selon nous, cette méthode est la vraie[1]; mais Kant a passé à côté d'elle. La méthode *scientifique* est celle des philosophes qui veulent qu'on s'adresse à la spéculation. Elle a été di-

[1] Voyez nos écrits, *passim*.

verse : elle a procédé *dogmatiquement*, comme l'a fait Wolf, ou *sceptiquement*, comme l'a fait Hume.

Mais Kant nous a indiqué une autre méthode, la seule qui, selon lui, soit admissible. « Si le lecteur, dit-il, « a eu la complaisance ou la patience de la suivre « avec moi, il peut juger si, dans le cas où il vou- « drait bien contribuer à convertir ce sentier en route « royale, on ne pourrait pas, même avant la fin de ce « siècle, accomplir ce qu'un grand nombre de siè- « cles n'ont pu faire, à savoir, de contenter entière- « ment la raison humaine en une matière dont elle s'est « toujours occupée avec ardeur, comme aussi toujours « inutilement. »

Tel est le dernier mot, telle est la conclusion dernière de toute la Critique de la raison pure. Nous avons terminé l'analyse de ce grand ouvrage, nous en avons parcouru toutes les parties, la doctrine élémentaire d'abord, c'est-à-dire l'esthétique transcendentale, et la logique transcendentale partagée en analytique et dialectique ; puis la méthodologie. Nous vous avons fait connaître chacune de ces parties successivement par des expositions longues, détaillées, et qui contiennent tout ce qu'il y a d'important dans l'ouvrage de Kant, tout ce qui a eu quelque influence sur ses contemporains ou sur ses successeurs. Souvent nous avons laissé Kant parler lui-même, et nous n'avons fait que le traduire. Souvent aussi nous ne nous sommes pas borné au rôle d'historien, et sur bien des points Kant a été convaincu de contradiction ou d'erreur. Mais il est une question que nous n'avons pu soumettre jusqu'ici à un examen régu-

lier, et que nous avons ajournée jusqu'au moment où nous aurions entre les mains tous les éléments de la solution kantienne. Cette question, qui dans la philosophie de Kant domine toutes les autres, est la question générale de la valeur objective des connaissances humaines. Il est temps de l'aborder et de compléter ainsi notre critique de la *Critique*.

HUITIÈME LEÇON

RÉSUMÉ

Examen de la théorie de Kant sur la valeur objective de nos connaissances. 1° Cette théorie est en contradiction avec le sens commun. 2° Le fondement du scepticisme de Kant, à savoir le caractère de subjectivité de la raison, n'apparaît pas dans le mode primitif de cette faculté. De la raison spontanée et de la raison réfléchie. 3° La raison doit toujours être subjective en ce sens qu'elle doit toujours être dans un sujet qui en ait conscience; il n'en peut être autrement pour l'homme; il n'en peut être autrement pour Dieu lui-même 4° Si la raison, à cause de sa subjectivité, ne peut nous faire connaître certainement l'existence du temps et de l'espace, elle ne peut non plus nous donner le monde matériel ou les phénomènes extérieurs; et, si on nie la réalité du moi, il faut aussi nier celle des phénomènes internes. 5° La raison *pratique* n'échappe pas plus au scepticisme que la raison *spéculative*. — Résumé de toutes les leçons sur la *Critique de la raison pure:* de l'esprit de la philosophie kantienne : indépendance absolue. — De sa méthode. — En quoi Kant est de son siècle, en quoi il s'en distingue. — Examen de la théorie des facultés : deux reproches à faire à cette théorie : 1° confusion 2° fausse distinction. — Omission de l'activité volontaire et libre. — Omission du problème psychologique de l'origine et de la formation de nos idées, caractère abstrait et logique qui résulte de cette omission. — Retour sur la théorie de la conscience. — Retour sur les antinomies et sur la théologie rationnelle. — Conclusion.

S'il est vrai que depuis Descartes la question de la légitimité de nos connaissances soit la question capitale de la philosophie, cela est vrai surtout dans le système de Kant. Pour parvenir à résoudre cette question, Kant entreprend l'analyse de la connaissance, et c'est la manière si originale et si profonde dont il l'a résolue qui

a imprimé un caractère particulier à toute sa philosophie, et qui a décidé de celui de la philosophie allemande. Reconnaissons-le tout de suite : Kant a eu raison de placer au premier rang, parmi les questions philosophiques, celle de la valeur objective de nos connaissances. En second lieu, il a parfaitement compris que, si on veut trouver une solution scientifique de ce problème, il faut la chercher dans une analyse approfondie du mécanisme de l'intelligence humaine. Mais si Kant a bien vu la méthode qu'il devait suivre, ne s'est-il pas égaré dans l'application de cette méthode ? Déjà sur plusieurs points particuliers, sur la question du moi et sur celle de Dieu, nous avons montré le vice de la solution kantienne, mais nous n'avons pas encore entrepris de la soumettre à une discussion générale; c'est cette discussion que nous entreprenons aujourd'hui.

Constatons d'abord que l'opinion de Kant est en contradiction avec celle de tous les hommes, avec le sens commun.

Kant nie la réalité objective de l'espace et du temps [1]; tous les hommes au contraire croient à cette réalité, et cette croyance ils la manifestent à chaque instant et dans leurs paroles et dans leurs actions. Lorsque je parle de la situation de cette salle par rapport aux salles voisines, et que dans cette même salle je distingue la place où je suis de celle où vous êtes en disant ici et là, je ne m'avise pas de penser que, si je parle ainsi, c'est uniquement pour m'entendre avec moi-même, et mettre un

[1] Voyez plus haut, IVe leçon.

certain ordre dans mes connaissances sensibles. Je crois que j'occupe bien en réalité une certaine portion d'un espace qui existe indépendamment de moi, et qui ne cesserait pas d'exister alors même que je cesserais d'en avoir l'idée ; et si je me lève pour aller vers vous ou pour passer dans un appartement voisin, je crois que chacun de mes pas mesure une partie de cet espace, et qu'en allant vers vous ou en passant dans l'autre appartement je change en effet de lieu, c'est-à-dire que je parcours des points différents de l'espace. Quelqu'un viendra-t-il me contester la légitimité de cette croyance, et me dire que ces lieux que je distingue, que ces différents points de l'espace que je parcours, que cet espace lui-même n'existent pas en réalité ; qu'il ne faut voir dans tout cela qu'une manière de se représenter les phénomènes ? Il aura beau me parler ainsi au nom de la philosophie, ses discours me feront sourire et n'ébranleront pas ma conviction.

La doctrine de Kant ne se rencontre pas plus avec le sens commun sur l'idée de temps[1] que sur l'idée d'espace. Lorsqu'un homme dit qu'il lui a fallu une heure pour aller d'un lieu à l'autre, tout comme il croit avoir en effet parcouru une certaine portion de l'espace, de même il croit aussi avoir employé pour la parcourir une certaine partie du temps ; et si vous lui dites que tout cela n'existe que dans son esprit, et qu'en réalité il n'y a pas plus de temps que d'espace, et par conséquent pas plus de parties du temps que de parties

1 *Ibid.*

de l'espace, il se moquera de vous ou bien il ne vous comprendra pas. Qu'on prétende, si l'on veut, que les divisions que nous établissons dans le temps, comme celles que nous établissons dans l'espace, sont plus ou moins arbitraires et qu'en divisant le temps en minutes, heures, jours, années, nous avons pour but de nous entendre avec nous-mêmes et avec les autres, à la bonne heure : cela ne révoltera personne, bien qu'il faille reconnaître que là même tout n'est pas entièrement arbitraire; mais qu'on soutienne que de telles divisions ne sont pas des divisions d'un temps réel, que le temps est une pure forme de notre esprit au moyen de laquelle nous nous représentons les phénomènes, on ne fera que choquer inutilement le sens commun.

Prenons maintenant une autre partie de la théorie de Kant, et choisissons, par exemple, parmi les catégories de l'entendement, la catégorie de la causalité[1]. Le principe de causalité n'est-il aux yeux de tous les hommes qu'une forme, une condition purement subjective de l'application de notre esprit aux phénomènes, aux objets sensibles? ou bien ne croient-ils pas au contraire que, de même qu'il y a réellement quelque chose, quelque phénomène qui commence d'être, ainsi ce quelque chose, ce phénomène a bien sa cause réelle et objective? Il n'y a qu'à voir, pour répondre à cette question, de quelle manière les hommes appliquent à chaque instant le principe de causalité. Un meurtre a-t-il été commis quelque part, aussitôt le public s'indigne contre l'auteur

1 v^e leçon.

de ce meurtre, bien qu'il ne sache pas quel il est, et la justice se met à sa poursuite, et elle n'a point de cesse qu'elle ne l'ait découvert; ou, si elle ne le découvre pas, elle n'en persiste pas moins à proclamer que le meurtre a une cause réelle. Lorsqu'on est parvenu à saisir celui qu'on croit l'auteur du crime, on le juge, et si on a des preuves suffisantes contre lui, on le met à mort. Voilà ce qui arrive, et certes cela n'arrive pas parce que nous appliquons aux événements, pour les lier entre eux dans notre esprit, le principe de causalité, mais parce que, quand nous appliquons ce principe, nous lui accordons cette valeur objective que lui refuse le système de Kant. Quoi! d'après ce système, dans le cas que nous rapportons, le public ne se serait ému, la justice ne se serait livrée à tant de recherches, un homme n'aurait été mis à mort que pour satisfaire une loi de notre esprit qui veut que nous concevions une cause, mais une cause purement idéale, partout où nous voyons un événement se produire! Et qu'on ne nous accuse pas de combattre la théorie de Kant par le ridicule, car nous pourrions répondre que le ridicule n'est que l'expression et pour ainsi dire le cri le plus énergique du sens commun, et que par conséquent il peut être à juste titre employé contre la philosophie, toutes les fois qu'elle s'égare comme elle le fait ici.

Considérez l'opinion de Kant sur le moi[1] et rapprochez-la de l'opinion commune. Pour Kant, l'idée de l'être que nous sommes ne présente rien autre chose

1 VIe leçon.

qu'un lien logique qui sert à réunir en un tout les phénomènes psychologigues. Or, est-ce là l'opinion du sens commun? Lorsqu'un homme parle de lui-même, croit-il que ce qui constitue sa personnalité, ce qui le fait être un individu un et identique, c'est ce lien logique qu'il établit entre ses diverses modifications pour les ramener à une certaine unité? et, lorsqu'il parle des individus qu'il distingue de lui-même, et qu'il distingue entre eux, croit-il qu'il ne fait que grouper un certain nombre de phénomènes autour de certaines unités qu'il appelle ensuite Pierre ou Paul, mais auxquelles il n'accorde aucune réalité objective? En un mot, l'idée du moi n'est-elle pour nous qu'un principe régulateur, et la distinction des individus une pure affaire de classification? A coup sûr, le moi du système de Kant n'est pas le moi de la conscience. Ajoutons que son Dieu[1], ou tout au moins le Dieu de sa métaphysique, n'est pas non plus le Dieu de l'humanité. Qu'est-ce en effet que son Dieu? Un pur idéal qui couronne la connaissance humaine, et permet à l'esprit de la porter à la plus haute unité possible, mais qui ne peut avoir aucune valeur légitime. Est-ce cet idéal sans réalité, est-ce l'objet hypothétique d'une idée régulatrice que tous les hommes saluent comme la cause et la substance première de toutes choses, l'être des êtres et le père du genre humain?

On voit, parce qui précède, combien les résultats auxquels aboutit la critique de Kant s'éloignent de l'opi-

1 *Ibid.*

nion commune; mais, puisqu'ils sont, selon Kant, le fruit de la philosophie, quelque étranges qu'ils soient, examinons-les philosophiquement, et voyons si la philosophie, c'est-à-dire une saine critique de la connaissance humaine, peut les admettre, ou si, loin de contredire le sens commun, elle ne l'autorise pas.

Pourquoi Kant nie-t-il la réalité objective de l'espace et du temps? Le voici: quand bien même nous ne pourrions cesser d'affirmer l'existence réelle du temps et de l'espace, nous serions toujours impuissants à justifier de telles affirmations, à cause du caractère de subjectivité dont elles sont empreintes. Pourquoi Kant nie-t-il la valeur objective du principe de causalité, et en général de toutes les catégories de l'entendement? par la même raison: conclure du subjectif à l'objectif ne peut être légitime, selon la philosophie critique. Enfin, pourquoi Kant, s'il n'ose nier dans la métaphysique la valeur objective de l'idée de Dieu, n'ose-t-il pas non plus l'affirmer? par la même raison encore. Ainsi le fondement sur lequel repose en dernière analyse tout le scepticisme de Kant n'est autre chose que le caractère de subjectivité dont sont nécessairement marqués tous les développements de notre faculté de connaître.

La subjectivité de la raison humaine, voilà donc ce qui trouble Kant. Mais cette subjectivité est-elle la forme unique de la raison[1]? En essayant d'affirmer le con-

1 Sur les deux formes de la raison spontanée et réfléchie, voyez PREMIERS ESSAIS, p. 250; DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, leç. IIe et IIIe; PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. VIIe et VIIIe, etc.

traire de ce qu'enseignent naturellement les principes de la raison, j'ai reconnu l'inutilité de mes efforts, c'est-à-dire la nécessité de ces principes : c'est dans le sentiment de cette nécessité, dans cette observation, à savoir que je ne puis pas ne pas admettre telle ou telle vérité, que se révèle le caractère subjectif de ma raison. Mais l'esprit débute-t-il par cette observation ? Nous venons de voir qu'elle suppose la réflexion, car elle suppose que l'esprit se replie sur lui-même pour essayer de mettre en doute la certitude de ses principes, Or, il répugne que l'esprit débute par la réflexion, par ces tentatives de doute dans lesquelles il découvre la nécessité des principes de la raison, et par suite la subjectivité de la raison elle-même. Pour que l'esprit cherche à affirmer le contraire de ce qu'enseignent les principes de la raison, il faut qu'il ait affirmé d'abord sans aucun retour sur lui-même ; par conséquent il faut reconnaître que la raison humaine n'est pas frappée primitivement de ce caractère subjectif dont Kant s'est fait une arme contre elle, et qu'elle doit débuter par une affirmation pure et absolue. Plus tard, elle se replie sur elle-même, elle essaye d'affirmer le contraire de ce qu'elle avait affirmé d'abord spontanément ; et comme elle n'y parvient pas, elle persiste à croire ce qu'elle croyait ; mais le mode de la raison a changé : de spontanée qu'elle était, elle est devenue réfléchie. Dans le premier cas, elle ne retient de personnel et de subjectif que ce qu'y met inévitablement le rapport de toute aperception à la conscience; dans le second cas, elle contracte ce caractère prononcé de subjectivité que lui impose l'inter-

vention de la réflexion, c'est-à-dire de la volonté, faculté où éclate particulièrement la personnalité humaine. Malheureusement, Kant n'a pas saisi la raison à ce degré pur et sublime où la réflexion, la volonté et la personnalité sont encore absentes. S'il avait connu cette intuition, cette révélation spontanée qui est le mode primitif de la raison, peut-être devant ce fait eût-il renoncé à son scepticisme; car sur quoi repose en définitive ce scepticisme ? nous venons de le rappeler : sur ce que les lois de la raison sont subjectives, personnelles à l'homme. Mais voilà un mode de la raison où ces mêmes lois sont pour ainsi dire dépouillées de toute subjectivité, où la raison se montre presque sans mélange de personnalité. Cela ne suffit-il pas à Kant? Veut-il, pour croire à l'objectivité et à la légitimité de la raison, que la raison cesse de faire son apparition dans un sujet particulier, dans l'homme, dans la conscience? Mais si la raison est en dehors du sujet que je suis, elle n'est rien pour moi; et si elle est mienne, en ce sens, il faut bien qu'elle devienne objective. Une raison qui n'est pas mienne, qui, tout universelle qu'elle est en elle-même, ne s'incarne pas en quelque sorte dans ma conscience, est pour moi comme si elle n'était pas. Par conséquent, vouloir que la raison, pour qu'elle puisse être certaine, cesse entièrement d'être subjective, c'est demander une chose impossible[1].

C'est demander une chose que Dieu lui-même ne

1 Du Vrai, du Beau et du Bien, leçon IVe, p. 100, etc.

pourrait pas faire. Supposez que Dieu veuille donner au moi la connaissance du monde extérieur. Si le moi doit rester moi, si le non moi doit rester non moi, le moi ne pourra connaître le non moi que par des facultés qui seront siennes, et il sera vrai de dire en ce sens qu'il ne pourra obtenir l'objectif que subjectivement. Essayez de concevoir qu'il en puisse être autrement, et vous trouverez que le contraire serait une absurdité.

Bien plus, Dieu lui-même ne peut connaître autrement ce qui n'est pas lui, parce qu'il ne peut connaître autrement que par sa propre intelligence. Aux termes de la philosophie de Kant, la raison divine serait donc aussi frappée de subjectivité, par cela même que cette raison réside dans un sujet déterminé qui est Dieu. Si donc ce caractère de subjectivité entraîne nécessairement le scepticisme, voilà Dieu lui-même condamné à un scepticisme dont il ne pourra pas plus sortir que nous autres hommes. Voilà ce que Kant devrait admettre, s'il était conséquent avec lui-même : ou bien, si la connaissance que Dieu a de l'action de son intelligence n'entraîne pas pour lui le scepticisme, la subjectivité de la raison humaine ne l'entraîne pas non plus pour nous.

Maintenant, il nous sera facile de montrer que Kant s'est trompé lorsqu'il a voulu faire sa part à un pareil scepticisme, et que la logique, une fois qu'elle admet les principes de la critique kantienne, renverse au nom de ces principes tout ce que Kant a cru pouvoir conserver.

S'il nie la réalité objective de l'espace et du temps, Kant ne nie pas l'existence du monde matériel ; il en a même voulu donner une démonstration. Mais cette démonstration repose sur l'autorité de notre faculté de connaître. Or, par quel privilége notre faculté de connaître, qui a un caractère éminemment subjectif quand elle nous fournit les idées d'espace et de temps, acquiert-elle une valeur objective à l'endroit du monde ou de ces mêmes phénomènes que nous ne pouvons nous représenter qu'à l'aide des idées d'espace et de temps, idées destituées de toute objectivité, selon Kant? Que Kant nous dise qu'en admettant la réalité du monde matériel, il n'admet rien autre chose que des phénomènes, peu importe ; à quelque titre qu'il admette un monde matériel, toujours est-il qu'il l'admet comme quelque chose de réellement extérieur, et ce quelque chose de réellement extérieur, phénomène ou suppôt de phénomènes, apparence ou être, il ne peut l'admettre qu'avec le principe de causalité ou avec tout autre principe, que Kant déclare purement subjectif. S'il en est ainsi, pourquoi n'avoue-t-il pas que, quand nous nous représentons quelque chose dans l'espace et dans le temps, nous ne faisons aussi que transporter à l'objet ce qui n'appartient qu'au sujet? Ainsi nous devons refuser à Kant le droit d'admettre ce monde extérieur dont il reconnaît l'existence, lui qui ne reconnaît pas celle de l'espace et du temps. Avec sa raison subjective, il est condamné à rester invinciblement renfermé dans les limites du sujet.

Mais, dans ces limites, que lui reste-t il? L'idée du

moi, de cette substance une et identique que nous sommes, n'a pour lui qu'une valeur purement idéale, et tout ce qu'il veut bien admettre à l'intérieur, ce sont les phénomènes de conscience, et rien de plus. Mais que sont ces phénomènes qui survivent dans le système de Kant ? Si le moi n'a point de réalité, les déterminations phénoménales par lesquelles son existence se manifeste peuvent-elles être quelque chose? Si on supprime le moi, si on en fait une inconnue ou une abstraction, ne faut-il pas en faire autant des phénomènes? Les phénomènes intérieurs et le sujet de ces phénomènes nous sont donnés, nous l'avons vu, dans un seul et même fait psychologique : libre à vous de les considérer séparément, c'est-à-dire à l'état d'abstractions; mais si, après les avoir séparés, vous rejetez la réalité du sujet, tandis que vous conservez celle des phénomènes, vous tombez en une contradiction évidente. Kant, en définitive, n'a pas plus le droit d'admettre à l'intérieur les phénomènes psychologiques qu'il n'a celui d'admettre quelque phénomène extérieur. Que lui reste-t-il donc? Le nihilisme.

Le nihilisme devrait être le dernier mot de la Critique de la raison pure. Nous sommes en droit de l'imposer à la métaphysique kantienne. Elle est donc restée bien en deçà de son terme légitime ; mais ce n'est point là sa seule inconséquence.

Tandis qu'en théorie Kant refuse toute valeur objective aux idées *a priori*, dans la pratique il accorde sans difficulté cette objectivité à l'idée du devoir; tandis que là il ne se croyait pas le droit d'affirmer l'existence

de la liberté et celle de Dieu, il croit pouvoir les affirmer ici avec une entière confiance. Mais y a-t-il au fond une distinction réelle entre les principes moraux et les principes métaphysiques? Quels sont les caractères de la loi morale? La loi morale est une loi nécessaire et universelle. Mais ces caractères ne sont-ils pas aussi, de l'aveu de Kant, ceux de tous les principes qu'il reconnaît en métaphysique, ceux du principe de causalité, par exemple? Pourquoi donc les principes métaphysiques sont-ils pour lui purement subjectifs et de simples formes de notre esprit, quand la loi du devoir est à ses yeux une loi objective, indépendante du sujet qui la conçoit, et possédant une valeur absolue? Principes métaphysiques et principes moraux, tous dérivent de la même faculté, de la raison; Kant le reconnaît lui-même, puisqu'il dit *raison* spéculative et *raison* pratique. Il ne distingue pas ici deux facultés différentes, mais deux applications, ou, comme il dit, deux usages différents de la raison. Si donc Kant persiste à nier la légitimité de la raison spéculative, il faut qu'il nie aussi celle de la raison pratique : il doit nier que la loi morale ait une valeur absolue; il doit reconnaître qu'elle aussi dépend de notre nature particulière, et qu'elle n'a hors de nous aucune portée légitime. Alors que devient la nouvelle base du dogmatisme moral de Kant? Que deviennent tous les objets qu'il replace sur cette base? Le scepticisme envahit la raison tout entière dans toutes ses applications. Toutes les conséquences auxquelles on arrive, en partant de la loi du devoir, ne peuvent avoir, comme cette loi même, qu'un carac-

tère idéal et subjectif. Voilà ce que Kant serait forcé d'avouer lui-même, si, dans son désir de sauver la morale du naufrage de sa métaphysique, il ne demandait pas grâce à la logique. Mais la logique est inexorable. Il faut absolument, ou que Kant renonce à son dogmatisme moral et qu'il accepte toutes les conséquences de son scepticisme métaphysique; ou, s'il ne veut pas renoncer à toute certitude en morale, qu'il accepte aussi le dogmatisme en métaphysique et reconnaisse la légitimité de la raison spéculative aussi bien que de la raison pratique; car il n'y a entre elles aucune différence essentielle.

Il suit de ce qui précède que le scepticisme absolu devrait être la conclusion dernière de toute la philosophie de Kant, aussi bien dans la partie morale que dans la partie spéculative. Telle est en effet la conclusion nécessaire de tout système qui met en doute l'autorité même de notre faculté de connaître, au lieu de la diriger et de prévenir ses écarts en la rappelant sans cesse à la circonspection qui lui est imposée. Mais la prudence n'est pas le scepticisme. Le scepticisme, s'il était conséquent avec lui-même, serait la négation de toute science et de toute philosophie; un examen sévère des procédés qu'emploie le dogmatisme est au contraire très utile à la philosophie. Kant, comme il arrive presque toujours, a dépassé le but qu'il s'était proposé, et, quoiqu'il n'ait voulu autre chose que retenir la connaissance humaine dans ses véritables limites, son système, poussé à ses dernières conséquences, ruine la connaissance tout entière. Que cet exemple nous avertisse, et

s'il est bon et utile de faire une place au doute en philosophie, sachons ne lui donner que celle qui lui appartient. Ne prétendons point qu'il ne reste aucun nuage pour l'esprit humain sur les questions que les philosophes agitent : une telle prétention serait insensée, mais ne croyons pas non plus que l'esprit humain ne puisse rien affirmer avec certitude, et qu'en particulier sur les points qui intéressent notre destinée, il soit condamné à l'erreur ou à l'ignorance.

Nous connaissons maintenant la *Critique de la raison pure :* nous l'avons étudiée dans son ensemble et dans ses détails, dans son but et dans ses résultats. Le premier pas est fait et nous sommes en état d'aborder le véritable objet de ce cours, à savoir l'étude de la morale kantienne; mais, au moment où nous allons quitter la Critique de la raison pure, il est nécessaire de reporter un moment nos regards en arrière et de résumer les observations éparses que l'étude de ce grand ouvrage nous a suggérées. Et comme une sage et impartiale critique ne doit pas seulement relever les erreurs, mais aussi faire la part du bien, nous nous efforcerons, ici comme partout, de remettre sous vos yeux ce qu'il y a de vrai dans le système de Kant, tout en vous rappelant les vices de ce système.

On peut envisager la *Critique de la raison pure* sous deux points de vue différents : on peut rechercher d'abord quel est l'esprit qui domine dans cette métaphysique nouvelle, et quelle en est la méthode générale ; on peut ensuite, passant du dessein à l'exécution, examiner les résultats obtenus. Nous

nous placerons successivement à ces deux points de vue.

Demandons-nous d'abord quel est en général l'esprit qui règne dans toute la Critique de la raison pure. Cet esprit, c'est celui de la philosophie elle-même, celui qui donne à cette science non-seulement la dignité qui lui appartient, mais la vie, c'est-à-dire cet esprit d'indépendance sans lequel il n'y a pas de philosophie. Vous le retrouvez dans Kant parce que Kant est un philosophe, et qu'il marche dans la grande voie ouverte par Descartes; et vous l'y retrouvez porté au plus haut degré parce Kant est un philosophe du dix-huitième siècle. Contemporain de la Révolution française dont il a salué la naissance et épousé les principes, Kant veut conquérir à la philosophie une liberté absolue. Le droit de libre examen, ce droit réclamé par tout le dix-huitième siècle, il le déclare sacré et imprescriptible. Il faut que le dogmatisme se soumette au libre examen de la raison : sinon nulle autorité ne peut le faire accepter. Tous les systèmes doivent être accueillis avec impartialité; refuser d'entendre le scepticisme par exemple ou l'empirisme, les condamner sous prétexte qu'ils sont funestes à la bonne cause, c'est ne pas reconnaître à la philosophie l'indépendance dont elle doit jouir. Kant ne veut pas qu'on s'effraye d'aucun système philosophique; il faut les laisser tous se produire et se développer : la raison ne saurait perdre à aucun effort de la raison, elle ne peut qu'y gagner. C'est là un langage tout nouveau dans l'histoire de la philosophie : jamais aucune voix, nous n'en exceptons même pas celle de Descartes, ne s'était

élevée pour réclamer une indépendance aussi complète. Et certes, ce n'est pas nous qui contesterons que cet esprit d'indépendance, qui éclate dans toute la Critique de la raison pure, ne soit le véritable esprit de la philosophie; mais nous croyons avoir montré qu'en soumettant la raison à l'examen le plus libre, on peut, quoi qu'en dise le philosophe allemand, justifier le dogmatisme dans la spéculation comme dans la morale, et qu'une critique tout aussi libre que la sienne, mais plus profonde, conduit à un résultat tout différent.

Vous venez de voir qu'en ce qui concerne l'esprit général de sa philosophie, Kant est de son siècle. Il est aussi de son siècle pour la méthode. Quelle est en effet la méthode de la métaphysique kantienne? Il suffit, pour répondre à cette question, de se rappeler le titre de l'ouvrage que nous venons d'étudier, la *Critique de la raison pure*. Faire la critique de la raison, c'est examiner notre faculté de connaître, et rechercher quelle est sa nature, sa portée, ses limites. Or, quelle est cette méthode qui veut qu'on débute par l'étude de notre intelligence? Qui ne reconnaît ici la méthode d'observation appliquée à l'âme humaine, ou la méthode psychologique? Cette méthode, dont le premier auteur est Socrate dans l'antiquité, et que Descartes a renouvelée et remise en honneur dans la philosophie moderne, Kant s'en sert comme Locke s'en était servi dans ses *Essais sur l'entendement humain*; et, pour ne point parler encore des erreurs dans lesquelles il est tombé, il l'applique quelquefois avec une profondeur dont il n'y avait point avant lui d'exemple. Jamais philosophe n'avait si bien

établi la nécessité de fonder la science tout entière sur une critique des facultés humaines. Assurément c'est à son siècle que Kant doit ce mépris pour l'hypothèse qui est un des principaux caractères de sa métaphysique. Mais il s'en sépare ouvertement quand, conduit par l'observation même, il admet dans la connaissance des éléments qui à la vérité ne se produiraient pas sans le secours de l'expérience, mais que l'expérience seule ne saurait expliquer et qui n'en dérivent pas. Par là il rompt en quelque sorte avec la philosophie de son temps, le sensualisme et l'empirisme, et il se rattache à cette grande famille idéaliste des temps modernes dont Descartes est le père. La Critique de la raison pure est presque tout entière une réfutation du sensualisme. Nous avons essayé de vous montrer ce qu'il y avait de nouveau et d'original dans la doctrine de Kant, en rapprochant de sa théorie sur l'idée d'espace celle de Condillac ; ailleurs il attaque directement la théorie empirique de Locke ; sans cesse il a en vue cette école étroite et exclusive qui était devenue l'école à la mode. Ce sera l'éternel honneur de Kant d'avoir entrepris de la renverser en lui opposant une analyse plus fidèle de la connaissance humaine. Il a pu s'égarer ; à son tour il a pu prendre une direction funeste en un autre sens, et payer aussi son tribut au génie de son époque ; mais il n'en a pas moins admirablement établi ce principe, qu'il y a dans la connaissance autre chose que l'expérience, que l'expérience est la condition de toute connaissance, mais qu'elle n'en est pas la condition unique. La profondeur avec laquelle Kant a rendu désormais incontestable

cette grande vérité, voilà certes son plus beau titre de gloire.

Maintenant que nous avons reconnu l'esprit qui règne dans la Critique de la raison pure, la méthode sur laquelle elle est fondée et le caractère idéaliste dont elle est empreinte, nous pouvons descendre dans l'intérieur même de la Critique et essayer d'en apprécier les principaux résultats. Notre rôle devient plus difficile : tout à l'heure nous n'avions qu'à applaudir, et à nous ranger du côté de Kant, car il s'agissait de l'esprit, de la méthode et du caractère général de son système ; maintenant, c'est l'exécution, c'est le système même que nous avons à juger, et ici nous sommes obligés de nous séparer bien souvent du philosophe de Kœnigsberg.

Vous savez que, dans le système de Kant, la connaissance humaine dérive de trois grandes facultés, qui sont la sensibilité, l'entendement et la raison ; vous vous rappelez quelle est la fonction propre de chacune de ces facultés, et comment Kant les distingue entre elles. Nous n'avons pas besoin de remettre sous vos yeux une théorie qui vous est maintenant parfaitement connue. Mais cette théorie est-elle exacte ? Ne suppose-t-elle pas d'un côté des distinctions où il n'y en a réellement pas, et ne confond-t-elle pas, d'un autre côté, ce qu'il fallait distinguer ? Ensuite est-elle complète ? n'omet-elle aucun élément essentiel, nécessaire au développement de la connaissance ? Enfin, rend-elle bien compte de la véritable marche de nos idées ? explique-t-elle le problème de leur origine et de leur formation ? Ce sont là des questions très impor-

tantes auxquelles nous avons déjà répondu, au moins en partie, dans les leçons précédentes, et dont nous devons reprendre et résumer la discussion.

Kant définit la sensibilité la faculté, ou, pour mieux dire, la capacité que nous avons de recevoir des *intuitions* ou des *représentations* des objets au moyen des impressions ou des sensations que ces objets produisent en nous. Kant semble distinguer ce qu'il nomme les *intuitions* ou *représentations* des objets (*Anschaungen, — Vorstellungen*), des sensations ou impressions (*Empfindungen, — Eindrücke*), puisque, selon lui, nous obtenons les premières au moyen des secondes. Mais quelle distinction y a-t-il entre ces deux sortes de phénomènes? Tout ce que nous trouvons à ce sujet dans la Critique, c'est qu'il regarde les unes comme la condition des autres, et qu'il rapporte les unes et les autres à une même faculté, la sensibilité. Pour nous, nous reconnaissons que sans les sensations nous n'aurions aucune idée des objets extérieurs ; mais nous croyons que, sans le principe de causalité, sans la puissance naturelle de la faculté de connaître dont le principe de causalité est un des instruments, la sensation serait un signe sans valeur et qui ne représenterait rien; que c'est cette faculté de connaître avec le principe de causalité qui nous fait sortir de nous-mêmes et nous révèle des objets extérieurs à nous, causes étrangères de nos sensations. Si Kant avait vu qu'ici le principe de causalité intervient déjà[1], il aurait

[1] PREMIERS ESSAIS, *Analyse de la connaissance sensible*, p. 228, etc.; PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. VII[e] et VIII[e], etc.

reconnu que la sensibilité réduite à elle-même est absolument aveugle ; que par elle-même elle ne nous apprend rien du monde extérieur; que, si elle était seule, il n'y aurait en nous que des sensations et rien de plus ; et il n'aurait pas rattaché à une même faculté et les sensations que les objets extérieurs nous font éprouver et les représentations que nous avons de ces objets[1]. C'est là, selon nous, un premier vice de la théorie de Kant : parce qu'il n'a pas assez distingué les sensations et les représentations, parce qu'il ne s'est pas rendu compte du rapport qui lie les unes aux autres, il s'est trompé sur la véritable fonction de la sensibilité et lui a trop accordé.

Mais laissons de côté cette première difficulté, et supposons avec Kant, si l'on veut, que la sensibilité nous fournit, avec les sensations, les représentations des objets : Kant s'arrête-t-il là? Toutes les fois que nous nous représentons un certain objet, nous le plaçons dans l'espace ; toutes les fois que nous nous représentons un certain événement ou une série d'événements, nous les plaçons dans le temps, ou, en d'autres termes, il est impossible d'avoir l'idée d'un corps sans l'idée de l'espace qui le contient, ni l'idée d'un événement sans celle du temps où il se produit. C'est là un fait que Kant a fort bien établi : il a en outre parfaitement établi, à l'encontre de la doctrine sensualiste, que si l'expérience peut rendre compte des idées des objets ex-

1 Il est bien entendu que nous n'admettons nullement cette théorie de la représentation, que nous ne nous sommes pas proposé d'examiner ici. Nous l'avons assez combattue avec Reid, PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leçon VIIe, etc.

térieurs, et en général des phénomènes, elle ne peut rendre compte des idées d'espace et de temps ; que ces idées doivent être en nous *a priori*, et que, bien loin qu'elles puissent dériver de l'expérience, l'expérience sans elles ne serait pas possible. Voilà, nous le répétons, ce que Kant a parfaitement établi. Qu'il lui plaise maintenant d'appeler ce qui vient de l'expérience la *matière* de la connaissance, et de nommer *forme* ce qui n'en vient pas, et qu'en ce sens l'idée des phénomènes internes ou externes soit la matière de notre connaissance, et que les idées de l'espace et du temps en soient les formes: nous acceptons ces expressions, qui ont l'avantage de distinguer nettement dans le langage ce qui est profondément distinct dans la réalité ; mais lorsque Kant nous dit que l'espace et le temps sont les formes de la sensibilité, nous sommes en droit de l'arrêter et de lui demander ce qu'il entend par là. Appelle-t-il l'espace et le temps les formes de la sensibilité, parce que les idées d'espace et de temps sont les conditions logiques de la connaissance sensible ? A la bonne heure ; mais il faut que nous sachions bien que, quand il parle ainsi, il ne veut pas dire que les idées d'espace et de temps appartiennent à la sensibilité. Si, au contraire, c'était là sa pensée, ce serait une opinion inadmissible. En effet, qu'on définisse la sensibilité la capacité de recevoir des sensations, ou, avec Kant, la capacité de recevoir des intuitions et représentations au moyen des sensations, on ne peut, dans aucun cas, attribuer à la sensibilité comme à leur source réelle les idées d'espace et de temps, ces idées si profondément différentes des

sensations, et même des idées contingentes et relatives de corps, d'événements, de phénomènes. Si vous demandez à Kant quelle est la source des idées d'espace et de temps, il vous répondra que c'est la sensibilité ; il ajoutera, il est vrai, que c'est la sensibilité pure, mais il se laisse abuser par ces mots. La vérité est qu'il a fait ici une confusion fâcheuse : tout en se refusant avec raison à faire venir de l'expérience les idées d'espace et de temps, il n'a pas vu bien nettement qu'il fallait sortir tout à fait du domaine de la sensibilité, et que l'adjectif détruisait le substantif. Son tort est de ne pas avoir reconnu une faculté entièrement différente de la sensibilité, à laquelle il aurait dû rapporter les idées d'espace et de temps, et d'avoir semblé croire que, parce que ces idées accompagnent toujours les idées sensibles et parce qu'elles en sont la condition, elles appartiennent par cela même à la sensibilité. Ainsi nous avions trouvé tout à l'heure que Kant accordait trop à la sensibilité ; nous avons à lui adresser une seconde fois le même reproche; dans ce dernier cas comme dans le premier, Kant n'a pas su distinguer ce qui appartient en propre à la sensibilité et ce qui ne lui appartient pas ; il n'a pas su voir ici la sensibilité avec son caractère particulier et restreint, là la faculté générale de connaître, la raison, l'entendement, quel que soit le nom qu'on lui donne.

Maintenant, au lieu de considérer isolément la sensibilité, rapprochons-la de l'entendement, et recherchons s'il y a une distinction réelle entre ces deux facultés telles que les suppose la théorie de Kant.

Lorsque par sensibilité on entend uniquement la faculté que nous avons de recevoir des sensations des objets extérieurs, on découvre entre cette faculté ainsi entendue et la faculté de connaître, à quelque degré qu'on la prenne et quelque nom qu'on lui donne, une distinction immense, un abîme. Mais, dans le système de Kant, la sensibilité n'est pas cela seulement, c'est quelque chose de plus. Elle ne se borne pas à nous rendre capables de recevoir des sensations, elle nous donne des représentations, des intuitions des objets, c'est-à-dire certaines idées de ces objets, idées isolées si l'on veut, sans ordre et sans lien, mais qui sont des idées cependant, car sinon que seraient-elles? Et, de plus, elle ne se borne pas à nous donner ces idées ou ces intuitions des objets, elle a l'air au moins de nous donner encore les idées supérieures d'espace et de temps. Dès lors, il n'y a plus lieu à distinguer d'un côté la sensibilité et de l'autre la faculté de connaître, car dans la sensibilité il y a déjà la faculté de connaître. Quelle différence Kant établit-il donc entre la sensibilité et l'entendement? La fonction de l'entendement est, selon lui, de ramener à l'unité les représentations diverses et isolées fournies par la sensibilité : acceptons pour un moment cette définition de l'entendement; nous ne voyons pas là une faculté nouvelle, une faculté différente de la première, car celle qui nous fournit les idées d'espace et de temps coordonne, dans l'espace et le temps, les événements et les objets isolés et distincts, et leur donne leur unité. L'originalité de l'entendement ne repose pas non plus sur ce que l'entendement est une source de notions

a priori et ne dérivant pas de l'expérience, puisqu'il y a aussi de pareilles notions dans la sensibilité, et que, si l'une a ses catégories, l'autre a ses formes pures. Qu'on cherche en quoi les catégories de l'entendement peuvent se distinguer des formes de la sensibilité : ne sont-ce pas de part et d'autre des idées ou des notions? De part et d'autre ces notions ne sont-elles pas pures ou *a priori?* Ne sont-elles pas, ici et là, supérieures à l'expérience, et n'en sont-elles pas en même temps les conditions? Kant nous dit que l'entendement est une véritable faculté (*Vermægen*), un pouvoir, tandis que la sensibilité est une simple capacité; il désigne la première sous le nom de *spontanéité*, la seconde sous celui de *réceptivité*. Mais si par spontanéité il entend le pouvoir de tirer certaines idées de notre propre fonds par la vertu qui nous est propre, n'y a-t-il pas aussi de la spontanéité dans la sensibilité pure? Si cette faculté est simplement réceptive quand elle éprouve des sensations, elle ne l'est plus lorsqu'elle s'élève aux idées de l'espace et du temps. Ces idées ne viennent pas du dehors; elles ne s'impriment pas dans notre âme sous l'action du monde extérieur, mais nous les produisons nous-mêmes spontanément, sous la condition de certaines circonstances; et Kant le reconnaît lui-même, puisqu'il déclare qu'elles sont en nous *a priori.* Mais s'il en est ainsi, la sensibilité qui fournit les formes de l'espace et du temps est tout aussi spontanée que l'entendement.

Ainsi, la sensibilité pure et l'entendement ne peuvent être considérés comme deux facultés essentiellement

différentes. Nous avons déjà fait voir[1] que la raison ne diffère pas davantage de l'entendement et de la sensibilité pure. Quelle est, dans le système de Kant, la fonction de la raison, et en quoi la raison diffère-t-elle de l'entendement? Tandis que l'entendement ramène à une certaine unité, au moyen de ses concepts, les représentations que la sensibilité lui fournit partielles et isolées, la raison agit à son tour sur ces unités produites par l'entendement, et elle les réunit dans un tout systématique, dernier terme auquel nous puissions arriver. Mais cette fonction, cette loi n'est-elle pas aussi celle de l'entendement? Sans doute, puisque l'entendement réunit et coordonne les représentations diverses de la sensibilité. Et n'est-ce pas aussi la loi de celle-ci? Il faut que Kant en convienne, s'il persiste à rattacher à cette faculté les idées d'espace et de temps; car, comment concevoir l'espace et le temps sans concevoir chacun d'eux comme l'unité de tous les espaces et de tous les temps? S'il en est ainsi, quelle différence y a-t-il entre la raison et les deux autres facultés de Kant? L'unité à laquelle la raison ramène la connaissance est, dites-vous, l'unité par excellence, l'unité suprême et dernière; mais que pouvez-vous conclure de là? Qu'il y a une différence de degré entre ce que vous appelez la raison et ce que vous appelez l'entendement, et cette sensibilité pure qui nous fournit les idées de temps et d'espace, mais non pas qu'il y a une différence radicale et essentielle.

1 Voyez la fin de la v[e] leçon, et le milieu de la vi[e].

Mais Kant n'a pas eu seulement le tort d'établir entre la raison, l'entendement et la faculté qui nous donne les idées de temps et d'espace, une distinction qu'une analyse plus profonde fait évanouir en montrant que ces prétendues facultés ne sont que des modes différents de la faculté générale de connaître; nous avons maintenant un reproche beaucoup plus grave à lui adresser; il ne s'agit plus de confusion ou de distinction arbitraire, il s'agit de la suppression complète d'un élément sans lequel la connaissance elle-même n'est pas possible, nous voulons parler de l'activité volontaire. Kant, il est vrai, nous rend dans la morale l'activité volontaire et libre qu'il nous enlève dans la métaphysique; mais quoi! l'activité volontaire et libre ne joue-t-elle pas aussi son rôle dans le développement de la connaissance? Parcourez toutes les circonstances qui concourent à la formation et au développement de la connaissance, et voyez si elles ne supposent pas toutes l'activité à des degrés différents, tantôt faible, tantôt énergique. Nous l'avons prouvé bien souvent : sans l'attention, et par conséquent sans l'activité volontaire, les sensations passent inaperçues dans la conscience; elles sont comme si elles n'étaient pas. La conscience en général est inséparable de l'activité; l'énergie de l'une semble s'accroître ou diminuer avec l'autre. Lorsque la fatigue s'empare de nous et que notre activité semble vouloir prendre du repos, la conscience aussi s'assoupit. Supprimez l'activité, que devient le raisonnement? Si notre esprit n'accorde pas son attention, comment de certaines prémisses passera-t-il à certaines conséquences? S'il arrive jusqu'à celles-ci, déjà celles-là

ne seront plus pour lui, car la mémoire aussi suppose l'attention; ou plutôt il n'y aura pour l'esprit ni prémisses ni conséquences. Il suit de là qu'en omettant l'activité, la théorie de Kant, fût-elle exacte en tout autre point, ne donnerait pas une véritable et complète explication de la connaissance humaine[1]. Or Kant ne semble pas même avoir soupçonné l'importance de l'élément actif. Il reconnaît bien une sorte de spontanéité propre à l'entendement et à la raison qu'il distingue de la réceptivité, mais cette spontanéité n'est autre chose que le pouvoir que nous avons de tirer certaines idées de notre propre fonds sans les recevoir du dehors, par opposition à la réceptivité, laquelle consiste à recevoir des objets des sensations et des intuitions; ce n'est point là, à proprement parler, cette activité volontaire et libre qui s'empare du gouvernement de nos facultés, et constitue à la fois et la personnalité et la conscience.

Si Kant avait reconnu ce fait si important, il n'eût pas mis en doute la liberté dans la métaphysique, et il n'eût pas été obligé de nous renvoyer à la morale. Que Kant admette le fait de l'activité volontaire, et tout son système est changé, tant ce fait est fécond, tant est dangereuse dans la science l'omission d'un seul fait réel! Il y a ici un double écueil à éviter; il ne faut pas sans doute exagérer le rôle de l'activité au point d'y absorber un élément tout différent et non moins réel, l'élément intellectuel

1 PREMIERS ESSAIS, p. 178, etc.; PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leç. III[e], *Condillac;* FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie contemporaine*, article sur les *Leçons de M Laromiguière.*

ou la raison[1]; mais il ne faut pas non plus, comme Kant, méconnaître l'intervention de la volonté dans la connaissance, ou, comme Malebranche, faire disparaître cette faculté personnelle dont nous sommes doués devant le caractère divin de la raison. C'est entre ces deux écueils que se rencontre la vérité psychologique.

Nous venons de signaler, dans le système de Kant, une grave omission, une lacune considérable; mais ce n'est pas tout encore. Voici tout un ordre de questions que notre philosophe a laissé de côté.

Lorsqu'on entreprend l'étude des idées qui sont dans l'esprit humain, deux questions bien différentes se présentent : il faut d'abord étudier ces idées telles qu'elles sont aujourd'hui dans notre esprit, en constater les caractères actuels, puis rechercher comment et sous quelle condition elles se sont produites en nous pour la première fois, et comment elles ont passé de leur état primitif à celui dans lequel elles nous apparaissent aujourd'hui. Ces deux questions épuisent le problème entier de la connaissance, et il est de la plus haute importance de les bien discerner, si l'on aspire à une théorie exacte et complète[2]. Malheureusement, cette distinction, Kant ne l'a pas faite. Les catégories de l'entendement peuvent bien se présenter actuellement à nous sous cette forme abstraite et générale que Kant leur a donnée; mais ont-elles toujours eu cette forme? Comment se sont-elles

1 Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie contemporaine*, Introduction aux œuvres de M. Maine de Biran.

2 PREMIERS ESSAIS, Cours de 1817, Discours d'ouverture, etc.; DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, leç. II etc.

produites à l'origine, et comment sont-elles parvenues à l'état actuel? Voilà ce que Kant aurait dû s'attacher à déterminer. Il se borne à poser ici l'idée de substance, là celle de cause, etc.; et il établit que ces idées sont les principes régulateurs de nos jugements; mais cela ne suffit pas. Kant, comme Reid, a très bien compris que toutes nos connaissances nous sont données dans des jugements; mais, comme Reid, il a eu le tort de ne pas remonter de nos jugements actuels aux jugements primitifs : il aurait vu que l'esprit débute toujours par certains jugements concrets et particuliers, et que de ces jugements concrets et particuliers il dégage certaines idées qu'il revêt ensuite d'une forme générale et abstraite. Il aurait vu, par exemple[1], comment nous commençons par juger que nous sommes une certaine cause particulière produisant certains actes déterminés, et comment de ce jugement particulier nous tirons le jugement général que tout ce qui commence d'être a une cause; il aurait vu que l'idée de la substance nous est donnée de la même manière dans un jugement individuel et concret, et que c'est par une série d'opérations et d'abstractions successives que nous parvenons à l'idée générale et indéterminée de substance. Mais Kant ne s'est pas posé l'importante question de l'origine et de la formation de nos idées : aussi n'a-t-il pu concevoir les catégories que sous une forme générale et abstraite; de là vient que sa théorie, au lieu de nous donner une explication complète de la connaissance, en s'écartant

1 Du Vrai, du Beau et du Bien, leç. IIe, et dans ce volume la leç. VIe.

du foyer primitif, si l'on peut parler ainsi, de ce foyer où nous saisissons la réalité et la vie, ne nous présente qu'une sorte d'algèbre de l'esprit humain. De là aussi ce caractère abstrait et scholastique qui est un des vices de la métaphysique kantienne.

Mais cette omission d'une grande question philosophique devait avoir pour Kant des conséquences plus graves encore que celles que nous venons d'indiquer. C'est ici le lieu de rappeler les erreurs de sa psychologie rationnelle. C'est parce qu'il considère l'idée du moi sous la forme que lui impose l'abstraction, qu'il est conduit à ne regarder cette idée que comme un principe régulateur, servant à donner de l'unité à la multiplicité de nos modifications intérieures, mais ne désignant rien de réel. En niant la valeur objective de l'idée du moi telle qu'il la pose, Kant est conséquent, car le moi dont il parle, ce moi auquel nous conduit la raison, en remontant de condition en condition, ce n'est pas le véritable moi, le moi de la conscience. Mais pour renverser la psychologie rationnelle de Kant et le scepticisme auquel cette psychologie aboutit, il suffit de rétablir les faits et de se placer au point de vue de la conscience. Sans doute, lorsque nous nous considérons nous-mêmes, nous pouvons aujourd'hui mettre pour ainsi dire à part d'un côté la substance, l'être considéré en soi, et de l'autre les phénomènes; mais il ne faut pas transporter cette distinction ou cette séparation du domaine de l'abstraction dans celui de la réalité. En effet, dans la réalité je m'aperçois moi-même comme le sujet des modifications que j'éprouve, comme la cause des actes

que je produis; mes modifications et l'être que je suis, mes actes et la cause que je suis, tout cela m'est révélé tout ensemble, et dans une unité que l'abstraction peut décomposer ensuite, mais qui n'en est pas moins réelle. Dire que les phénomènes seuls nous sont connus, et que la substance elle-même ou le sujet de ces phénomènes nous échappe, c'est ne pas voir que la substance, considérée indépendamment de ses modifications, n'est plus qu'une abstraction. Pour avoir le droit d'affirmer la réalité du moi, il faudrait, selon Kant, pouvoir le connaître indépendamment de ses modifications et de ses actes; et parce que l'idée du moi ne nous est donnée que mêlée à celle des phénomènes, cette idée n'a pas à ses yeux de valeur objective. Il est facile de lui répondre : Nous ne nous connaissons nous-mêmes qu'autant que notre existence est déterminée de telle ou telle manière; nous n'aurions pas conscience de nous-mêmes si nous n'avions conscience de telle ou telle modification, si nous ne produisions tel ou tel acte. Exister, pour nous et pour tous les êtres, c'est exister d'une certaine manière, et pour les êtres doués de causalité, c'est produire tel ou tel acte [1]. Essayez de comprendre une autre existence que celle-là; toute autre n'est pas l'existence, mais la négation même de l'existence. On se plaint de ne pas savoir ce qu'est l'âme considérée indépendamment de ses facultés, de ses modifications, de ses actes; on accuse la faiblesse

[1] Sur ce point important, voyez PREMIERS ESSAIS, *passim*; DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, v[e] leçon, *sur le Mysticisme;* PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leçon II[e], p. 44, etc., leçon VIII[e], p. 350, etc., leçon IX[e], p. 372, etc.

de notre esprit, qui, dit-on, ne peut rien savoir de lui-même, et on ne voit pas qu'on se crée à plaisir un problème insoluble, comme si les limites dans lesquelles est renfermée notre intelligence n'étaient pas assez étroites!

Encore une fois, le tort de Kant est de n'avoir envisagé nos idées que dans leur état actuel, sous la forme dont les a revêtues l'abstraction, au lieu de remonter à l'origine de la connaissance, à la source même de la vérité psychologique. Là est l'explication de son scepticisme sur l'âme : c'est par là qu'il a été conduit à faire de l'idée du moi une idée transcendentale, un principe régulateur, méconnaissant ainsi la véritable portée de la conscience. La théorie de la conscience, voilà la question sur laquelle la philosophie de Kant s'est le plus égarée. Quelquefois il rattache la conscience à la sensibilité, et par là tombe dans une des erreurs les plus grossières de l'école qu'il combat ailleurs avec tant de force ; d'autre part, quand il parle du moi, c'est pour le soustraire à la conscience et en faire une pure idée régulatrice, dont on ne peut affirmer la valeur objective sans tomber dans un paralogisme. Et la plupart des prétendues *antinomies de la cosmologie* ne sont pas mieux fondées que les *paralogismes de la psychologie rationnelle*. Ici encore nous retrouvons une des erreurs dans lesquelles Kant a été entraîné par sa fausse théorie de la conscience : c'est parce qu'il n'a pas vu que la conscience nous atteste avec une autorité souveraine que nous sommes des êtres libres, qu'il a fait de la liberté l'objet d'une lutte de la raison avec elle-même dont on ne

peut sortir qu'en s'adressant à la morale. En rendant à la conscience la connaissance directe et certaine de notre liberté[1], nous avons établi que l'antinomie de Kant est chimérique, et chimérique aussi, ou du moins inutile, la solution qu'il prétend en donner.

Ce n'est pas le seul point sur lequel Kant ait imaginé une antinomie artificielle : sur la question de l'être nécessaire[2], l'antinomie n'est pas plus réelle que dans le cas précédent, puisque ce n'est point par le raisonnement, mais immédiatement, que nous nous élevons à la conception d'un être nécessaire, dès que quelque chose de contingent nous apparaît. De même, dans la théologie rationnelle, si nous avouons que l'argument leibnizien n'a qu'une valeur logique, nous croyons avoir démontré[3] que la véritable preuve cartésienne et celle qui se tire du principe des causes finales subsistent tout entières. Enfin nous avons rétabli, contre les attaques de Kant, la légitimité et l'autorité de la faculté de connaître, et nous avons fait voir que la Critique de la raison pure, mal tempérée par celle de la raison pratique, n'est qu'un scepticisme inconséquent[4].

Oui, le scepticisme, encore une fois, tel est le résultat rigoureux de la Critique de la raison pure spéculative; mais ce scepticisme peut paraître encore un grand service rendu à la raison humaine, puisqu'il la force à se replier sur elle-même, à s'examiner plus sévèrement

1 Leçon VIe.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*
4 Leçon VIIe.

pour se justifier et justifier son auteur. Placé entre les deux écueils de la philosophie, l'hypothèse et le scepticisme, la peur bien légitime de l'une a jeté Kant du côté de l'autre, et une fois sur cette pente il ne s'est arrêté que devant les principes sacrés de la morale. Cette inconséquence est le trait le plus caractéristique de toute philosophie. Kant est de son siècle par sa tendance au scepticisme dans la spéculation; il est supérieur à son siècle en ce qu'il ne consent pas aux dernières conséquences du scepticisme, et veut au moins sauver l'ordre moral du naufrage universel. Du ravage de la critique il ne lui reste qu'un seul point ferme, l'idée du devoir ; avec cette idée, il va reconstruire tout le reste. On peut le comparer à ces grandes âmes stoïques de la Grèce et de Rome dégénérée, qui, délaissées par les sublimes dogmatismes de Platon et d'Aristote, voyant le monde envahi par l'épicuréisme, repoussaient du moins cette doctrine honteuse, et se réfugiaient dans le sanctuaire de la conscience. Kant est un stoïcien au dix-huitième siècle. Si sa métaphysique est de son temps, sa morale est de tous les temps, comme celle de Zénon et de Chrysippe, d'Helvidius, de Thraséas et de Marc-Aurèle. Il est aujourd'hui plus que jamais nécessaire de la faire connaître et de la répandre parmi nous, où la doctrine d'Épicure, renouvelée et propagée par l'esprit du dix-huitième siècle, par Helvétius, Saint-Lambert et leurs disciples, a ruiné ou énervé toutes les grandes convictions morales[1]. Et pourtant, si ces grandes convictions sont un asile pour quel-

[1] Voyez PHILOSOPHIE SENSUALISTE.

ques âmes d'élite dans les jours de la servitude, elles sont aujourd'hui pour tous un besoin, un aliment nécessaire sous le règne de la liberté publique. Nous l'avons dit autrefois, et ce sont les premières paroles que nous avons prononcées dans cette enceinte[1] : La morale des esclaves ne convient point à un peuple libre. C'est sur les mœurs qu'il faut appuyer le gouvernement nouveau, la monarchie constitutionnelle ; et si les mœurs d'un siècle influent beaucoup sur sa métaphysique, il faut convenir aussi que les doctrines métaphysiques et morales qui dominent dans un siècle exercent une sérieuse et puissante influence sur ses mœurs et contiennent sa destinée.

Vous avez pu reconnaître si celui qui vient de vous exposer la philosophie de Kant en est un disciple aveugle. Cette critique de la *Critique de la raison pure* pourra même paraître sévère ; mais en passant de la métaphysique à la morale de Kant, grâce à Dieu, nous changerons de rôle et nous n'aurons guère qu'à exposer et à louer. Cette partie de notre tâche sera moins pénible et à vous et à nous-même.

1 Premiers Essais, Discours d'ouverture du 7 décembre 1815.

DISCOURS

PRONONCÉ A L'OUVERTURE DU SECOND SEMESTRE

de l'année 1820.

ESQUISSE D'UN SYSTÈME DE PHILOSOPHIE MORALE ET POLITIQUE.

Idée de la science philosophique. — Des trois problèmes de la philosophie et de leur ordre légitime. — De la vraie méthode philosophique, ou nécessité de commencer toute étude philosophique par l'étude de l'homme. — Nécessité de commencer l'étude de l'homme par celle de la pensée. — Que la pensée suppose : 1° la conscience; 2° des objets de la pensée divers et successifs ; 3° un sujet pensant, identique à lui-même, un simple, spirituel. — Théorie des facultés de l'âme : sensibilité, volonté, raison. — Que ces trois facultés expliquent toutes les autres. — Leurs différences. — Leurs rapports. — Unité de la vie psychologique. — Que parmi nos diverses facultés, la volonté libre est le caractère éminent de l'humanité. — Dignité de la liberté. — Idée de devoir et de droit fondée sur celle de la liberté. — De la liberté comme seul fondement de l'égalité. — Liberté philosophique. — Liberté religeuse. — Propriété. — Sûreté individuelle. — La justice : sa définition. — Du dévouement et de la charité : son caractère particulier. — Rapport et différence de la charité et de la justice. — Que la justice est le principal fondement de la société. — Idéal de la vraie société. — Progrès constant des sociétés humaines vers cet idéal.

Vous m'avez exprimé le désir qu'avant de poursuivre, avant d'achever le cercle historique que je me suis tracé, et de vous exposer la philosophie morale de Kant, je misse sous vos yeux les principes qui dirigeront ma critique, et que je vous fisse connaître ma propre opinion sur les grandes questions agitées par le père de la

philosophie allemande. Je me rends volontiers à ce vœu que vous inspire un noble enthousiasme pour la philosophie, et ce discours sera consacré à une rapide esquisse du système de philosophie morale et politique auquel nous sommes parvenus après quatre années d'un enseignement sans cesse fécondé et agrandi par le commerce et la méditation des maîtres de la science.

Je commencerai par vous rappeler la méthode qui préside à tous nos travaux; car la philosophie, dans sa plus haute acception, n'est qu'une méthode. Ce qu'il importe avant tout de reconnaître dans un système, c'est son esprit, son caractère général; et le caractère le plus général d'un système est évidemment dans sa méthode.

Vous le savez : la première loi d'une vraie science est de ne rien admettre d'arbitraire, pas plus dans ses procédés que dans ses principes et dans ses résultats. Or, le plus sûr moyen d'éviter l'arbitraire, c'est d'embrasser dans toute son étendue l'objet qu'on veut étudier.

Marquons donc d'abord avec précision tous les problèmes dont la réunion compose ce qu'on appelle la philosophie[1].

Selon nous, tous ces problèmes peuvent se réduire à trois, que bientôt même nous réduirons à deux.

L'homme veut savoir[2]; c'est là le besoin le plus intime de sa nature, et la curiosité, ce mobile, plus ou

1 PREMIERS ESSAIS, *Cours* de 1817, discours d'ouverture : *Classification des questions et des écoles philosophiques.*

2 Sans nous en douter, nous ne faisions ici, en 1820, que répéter la première phrase de la *Métaphysique d'Aristote*. Voyez notre traduction, Ier livre, 1er chapitre, p. 121.

moins apparent de la plupart de nos démarches, n'est que le développement bien ou mal dirigé du fond de notre être. L'homme veut savoir, et savoir sans fin. Il veut savoir quel est ce monde où il est placé, et ce qu'il est relativement à ce monde. Et cette vaste question ne suffit pas à l'infatigable activité de son intelligence ; il veut encore savoir d'où vient ce monde dont il fait partie; il veut même savoir où va ce monde, ainsi que lui-même. Une philosophie qui ne s'étend pas jusque-là est incomplète. Si elle l'est sans savoir pourquoi, ce n'est pas une philosophie ; si elle l'est le sachant et le voulant, elle sacrifie à un système des besoins réels de l'intelligence ; en sorte qu'incomplète et bornée dans son esprit général, elle devient aisément dans ses développements exclusive et fausse. S'écriera-t-elle que la tâche qu'on lui impose est trop ambitieuse? Nous répondrons qu'elle ne l'est pas plus que la pensée de l'homme, qui est ainsi faite. Accusez donc et cette pensée et son auteur, qui a voulu qu'elle fût infinie comme lui, et qu'elle embrassât toutes choses.

Après avoir posé les trois questions philosophiques, il s'agit de les classer. Par où commencera la philosophie? Sera-ce par la question de l'origine des choses? Mais chercher l'origine des choses qu'on ne connaît pas, c'est débuter par une hypothèse. Ou bien sera-ce par la question de la fin des choses? Mais ce serait un contre-sens de méthode plus bizarre encore, s'il est possible. Il ne faut chercher d'abord ni l'origine des choses ni leur fin; il faut commencer par le présent, non par

le passé ni par l'avenir. L'étude de ce monde dans lequel nous sommes, et de ce monde tel qu'il est aujourd'hui, voilà le seul début légitime de toute saine philosophie [1].

Si l'on y fait attention, les deux questions que nous ajournons se présentent sous un point de vue commun : elles nous élèvent au-dessus de ce monde. Or, ce qui surpasse le monde ne peut être le point de départ d'une intelligence placée en ce monde; il faut bien qu'elle parte du point où elle est.

Mais je désire que ma pensée soit bien comprise. Les deux questions, que je soulève et que j'écarte tout ensemble, expriment un besoin profond et vrai de l'humanité ; si ce besoin est vrai, il peut, il doit être satisfait : il ne peut pas nous avoir été donné comme un supplice sans terme. Mais ajourner une question, pour la mieux traiter quand son temps sera venu, n'est pas la détruire. Je suis très convaincu qu'en Dieu seul peut se trouver le dernier mot de l'Univers, car l'Univers est l'œuvre de Dieu, et la raison ainsi que le principe de toute œuvre est dans la pensée de celui qui l'a faite. Il serait donc beau de suivre dans ses recherches l'ordre même de la création, de mettre Dieu à la tête de toutes choses, et de déduire de ses perfections infinies l'immense série des êtres créés, en signalant les lois qui président à l'action divine. C'est là l'ordre dans lequel le regard de Dieu embrasse le monde. C'est en lui-même et dans ses des-

1 PREMIERS ESSAIS, année 1817, *discours d'ouverture;* DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, IIe leç.; PHILOSOPHIE SENSUALISTE, Ire leç, p. 8, etc., IIe leç., p. 49, VIe leç., p. 229, etc.; PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, *passim*.

seins qu'il comprend et contemple son ouvrage. Mais il n'a pas été donné à l'homme de commencer par cette sublime synthèse. Dans la science humaine, Dieu n'est pas une conception de la raison, pure de toute expérience ; Dieu, pour l'homme, c'est le Dieu de la nature et de l'humanité, car nous n'arrivons à Dieu que par l'humanité et par la nature, par une idée qui tombe sous notre conscience, ou par des phénomènes qui tombent sous nos sens. Pour achever la connaissance de l'Univers, il faudra finir par le considérer en Dieu ; il ne faut pas commencer par là. Nous le verrons plus tard : la philosophie religieuse comprend la philosophie morale en ce sens qu'elle en est la dernière explication, le couronnement suprême ; mais par cela même elle n'en est pas le fondement. Commençons donc par étudier l'Univers tel qu'il est, sans chercher d'abord son auteur, son origine, ni sa fin. Étudions-le en lui-même, dans ses phénomènes actuels, dans les êtres qui le composent et dans les lois qui les régissent.

Telle est la sage et puissante méthode que les deux pères de la philosophie naturelle, Descartes et Newton, ont appliquée à l'étude du monde. Ces deux grands esprits, si profondément pénétrés de l'idée de Dieu, ont mieux aimé la tirer de l'étude du monde que de l'y transporter ; ils ont eu la force de résister à l'attrait des causes finales pour se renfermer d'abord dans la recherche des faits et de leurs lois ; à ce point qu'ils ont été accusés d'avoir voulu se passer de Dieu [1], accusation

[1] Voyez pour Descartes PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. VIe, p. 260 ; et nos ÉTUDES SUR PASCAL, p. 132-133.

insensée que leur métaphysique confond, mais qui est en quelque sorte le triomphe de leur méthode dans la philosophie naturelle. C'est à cette méthode que la physique moderne doit sa marche assurée et ses progrès toujours croissants. Abandonner aujourd'hui cette méthode, sous quelque prétexte que ce soit, ce serait rétrograder de trois siècles, et en revenir, comme on l'a fait trop souvent de nos jours en Allemagne, à la physique spéculative qui avait cours en Europe avant Bacon, Galilée, Descartes et Newton.

Nous voici donc en présence du monde, et nous devons l'étudier par la seule méthode qui puisse nous le faire connaître par l'observation. Mais ce monde est vaste ; et s'y borner, n'est pas déjà une petite prétention. Sur quel objet se portera d'abord l'observation ? Ce n'est pas le hasard et un motif arbitraire, c'est une raison impérieuse et décisive qui doit déterminer notre choix. Par où donc faut-il commencer ? Sera-ce par l'étude de la nature ou par celle de l'homme? car l'homme et la nature composent tout l'Univers.

Un objet quelconque, autre que l'homme, se présente à moi ; par exemple, une pierre, une plante, un animal : par lequel commencerai-je ? Encore une fois, je ne dois accepter un point de départ qu'autant qu'il me sera démontré que je ne puis en accepter un autre. Tant que cette démonstration n'est pas faite, nul point de départ n'est légitime à mes yeux. Or, je le demande, où est ici cette raison décisive, cette nécessité que je cherche ? Quel motif me force à commencer par cette pierre plutôt que par cet animal, ou par cet animal plutôt que par cette plante?

On me dit qu'il serait raisonnable de commencer par cette pierre, c'est-à-dire par la nature inorganique, pour s'élever ensuite à la nature végétale qui comprend la première et lui est supérieure, et de la nature végétale à la nature animale, qui comprend l'une et l'autre en les surpassant, afin d'arriver ainsi jusqu'à l'homme, dernier produit et chef-d'œuvre de la création. La première étude serait alors la géologie, la science de cette terre où vit et passe la famille humaine. D'un autre côté, de grands esprits, frappés de la beauté et de l'excellence de l'organisation animale, proposent de commencer par l'étude de cette organisation, par la physiologie et la zoologie, et de partir de là pour parcourir les divers degrés de l'échelle organique, descendre jusqu'au dernier, où l'organisme fait défaut, et remonter à celui où l'organisme est parvenu à sa perfection, à savoir, l'humanité. Ces méthodes différentes peuvent être également bonnes selon le point de vue où l'on se place, mais aucune d'elles n'est en soi nécessaire. Chacune peut justifier, nulle ne commande le choix; et tous ces points de départ qui se contredisent ont cela de commun qu'ils sont presque également arbitraires. C'est là déjà une objection sérieuse. Mais pesez, je vous prie, celle-ci, qui me paraît bien plus forte encore.

J'étudie cet objet, cette pierre, cette plante, cet animal. Je l'étudie afin de le connaître, afin de savoir quelles sont ses formes, ses qualités, ses propriétés, ses lois. Je dis afin de savoir. Je puis donc savoir. Car si j'étais incapable de savoir, la tentative que je ferais serait absurde; et elle le serait encore, si n'étant pas absolument inca-

pable de savoir, je ne pouvais savoir que dans de certaines limites; si, par exemple, capable de saisir tel ordre de phénomènes, je ne pouvais saisir tel autre; ou, si, capable de saisir cet ordre de phénomènes, je ne pouvais le faire que jusqu'à un certain point, et pas au delà. Quelque objet de la nature que j'étudie, c'est toujours moi qui l'étudie; je suis toujours le nécessaire instrument de ma science, et pour me bien servir de cet instrument, il faut que je sache quelle en est la valeur et quelle en est la portée.

Toutes les connaissances que l'homme acquiert et peut acquérir, il les doit à ses facultés. S'il ne connaît pas ces facultés, il n'en peut connaître le bon et le mauvais usage; il les emploie au hasard comme l'enfant et le vulgaire, comme l'homme naturel, et non pas comme il appartient au philosophe.

C'est donc par l'étude de moi, qui étudie et avec qui j'étudie, que je suis condamné à commencer toute étude réfléchie et régulière.

Ainsi, deux grands motifs m'empêchent de m'abandonner à l'étude du premier objet naturel qui se présente à moi : 1° je n'ai pas de raison décisive de commencer par celui-là plutôt que par tout autre; 2° toute étude doit être nécessairement précédée par celle de ce qui peut et veut étudier, c'est-à-dire de moi-même ou de l'homme.

Au premier coup d'œil, l'étude de l'homme paraît échapper à ces deux objections. Mais la nature humaine est tout un monde, un univers en abrégé. De quel homme parlez-vous ? Est-ce, par exemple, de l'homme de

la physiologie ? Dans ce cas, l'objection revient ; vous allez étudier l'homme de la physiologie avec un autre homme que vous ne connaissez pas ; vous allez donc débuter par l'inconnu ; et en appliquant d'abord un instrument dont vous ignorez la portée, vous courez le risque de le mal appliquer, faussement, outre mesure.

Par quoi faut-il donc commencer dans l'étude de l'homme ? Nous touchons peu à peu au point de départ nécessaire. Sans vous engager ni vous retenir trop longtemps dans les tours et les replis de ce labyrinthe, arrivons enfin à ce avec quoi l'homme étudie toutes choses, la physique et la physiologie, l'inorganique comme l'organique, avec quoi il étudie et lui-même et ce qui n'est pas lui, avec quoi il fait tout ce qu'il fait, je veux dire l'esprit humain.

L'esprit humain, voilà le véritable point de départ de la philosophie et de toute science, Évidemment il satisfait aux deux conditions que la méthode impose, à savoir, de ne pas marcher au hasard et de ne rien laisser derrière soi qui soit nécessaire à la connaissance de ce qu'on veut connaître, car on est condamné à aller jusque-là, et on ne peut remonter au delà ; ici l'objet à connaître et le sujet connaissant sont identiques l'un à l'autre ; l'objet à connaître, c'est l'esprit humain, et le sujet qui connaît, c'est l'esprit humain encore.

Tel est le solide fondement qu'il y a plus de deux mille ans Socrate a donné à la philosophie, lorsqu'il convertit en un principe méthodique l'inscription du temple de Delphes : *Connais-toi toi-même*. Tel est aussi le point de départ que le père de la philosophie moderne, Des-

cartes, lui assigna, lorsque, après avoir essayé de faire table rase dans son entendement et de tout révoquer en doute, il s'arrêta au fait indubitable et infranchissable de sa pensée, et, sur ce fait primitif et simple, reconstruisit l'edifice entier de la connaissance.

Il faut donc commencer par étudier la pensée et par en rechercher les caractères, les conditions, les lois. Mais de quelle pensée s'agit-il ? Ce n'est pas de telle ou telle pensée particulière, car ce n'est point là ce qui m'intéresse; je ne veux pas connaître la pensée de M. tel ou de M. tel, ni même la mienne, en tant qu'elle serait celle de l'individu que je suis, et rien de plus; non, je veux savoir ce qui, dans toutes les pensées particulières comme dans la mienne, constitue la pensée en général : c'est la condition permanente, c'est le caractère essentiel, c'est la loi générale de la pensée que je cherche. Pour être une vraie science, la psychologie ne doit pas se borner à la description de tels ou tels phénomènes intellectuels; il faut qu'elle penètre jusqu'au type même de la pensée ; il faut qu'elle atteigne ce qui se retrouve dans toutes les pensées les plus différentes entre elles, soit par les diverses occasions où elles se développent, soit par les divers objets auxquels elles s'appliquent, soit surtout par les esprits divers qui les produisent.

Examinez-vous au moment où vous pensez ; de quelque manière et à quelque objet que vous pensiez, vous reconnaîtrez qu'alors que vous pensez vous savez que vous pensez. Penser, et savoir que vous pensez, c'est pour vous une seule et même chose. Que serait-ce que

penser sans savoir que l'on pense? Essayez de le comprendre : vous n'y parviendrez pas.

La loi fondamentale de la pensée, c'est donc la conscience [1]. En voici une autre, ou plutôt voici cette même loi sous un autre point de vue.

Quand je dis que je ne puis penser sans savoir que je pense, j'entends aussi qu'il n'y a pas de pensée sans un sujet qui se sache pensant. L'abstraction seule peut isoler la pensée; dans la réalité, elle nous est donnée avec et dans le sujet même qui pense. Si vous dites que vous pensez, c'est que vous rapportez à vous-même votre pensée : c'est qu'en même temps que vous pensez, vous vous affirmez comme le sujet même de votre pensée. Supposez que vous puissiez penser sans vous rapporter votre pensée, vous ne sauriez pas que vous pensez; vous ne penseriez donc pas. Je suis, et je le sais, parce que je pense et que je sais que je pense. Je ne suis pour moi qu'à cette condition; la pensée seule me révèle mon existence, mais elle me la révèle infailliblement.

Ainsi, la conscience est la forme générale, permanente, nécessaire de la pensée; et le fond de la conscience, c'est l'existence, non pas l'existence vague et indéterminée, mais l'existence d'un être doué de pensée.

Telle est l'analyse que suppose et qui seule explique le principe fondamental de la philosophie cartésienne : *Cogito, ergo sum*, je pense, donc je suis [2].

[1] Cette loi essentielle de l'intelligence est partout dans nos écrits, et particulièrement dans le premier, PREMIERS ESSAIS, *Avertissement*, p. XVIII. etc.

[2] Voyez PREMIERS ESSAIS, p. 27, etc., PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. IXe, pages 403, etc.; et plus haut, dans ce volume, VIe leçon, *Dialectique transcendentale*, p. 204, etc.

Dans toute pensée, je me reconnais existant, puisque je pense. Dès le premier fait de conscience, je dis moi; je dis moi encore au second, au troisième, et dans tous les faits qui suivent. Les pensées qui se succèdent sous l'œil de la conscience sont diverses, distinctes entre elles, et entièrement dissemblables : le moi auquel ces différentes pensées se rapportent est toujours le même; les objets de la conscience diffèrent et se multiplient; le sujet de la conscience demeure identique à soi. Il est un sous la variété de ses phénomènes; il est indivisible, et de l'invisibilité la plus rigoureuse; car je ne suis pas moi tantôt plus et tantôt moins, et le moi que je suis aujourd'hui est exactement le même que le moi de la veille. L'unité, l'identité et l'indivisibilité de mon être se manifestent de plus en plus, elles ne s'accroissent point. Cette identité, cette unité, cette indivisibilité du moi, c'est sa simplicité; et sa simplicité est ce qu'on appelle sa spiritualité. L'esprit que nous sommes se connaît donc comme tel dès ses premiers développements, et cette preuve de la spiritualité de l'âme qui se tire de tout fait de conscience est le principe de toutes les autres preuves auxquelles la philosophie arrive en comparant plus tard le moi avec tout ce qui n'est pas lui. Au fond, la démonstration cartésienne, que toutes les autres supposent, peut se ramener à celle-là [1].

L'esprit, l'âme se révèle à la conscience, dans le con-

[1] Sur la spiritualité de l'âme, voyez PREMIERS ESSAIS, p. 70 et 109, etc.; DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, leç. XVI, p. 417, etc.; PHILOSOPHIE SENSUALISTE, 1re leç., p. 31; PHILOSOPHIE DE LOCKE, leç. XIII.

traste des objets toujours divers de la pensée avec l'unité du sujet pensant. Mais pour mieux connaître cet être que nous ne saisissons jamais seul, mais à travers les phénomènes sous lesquels il réside, examinons tous ces phénomènes, et tâchons de nous en rendre un compte exact.

Les phénomènes de l'esprit ou de l'âme que la conscience nous atteste sont en nombre presque infini ; et comme il n'y en a pas deux qui soient identiques, et que les plus ressemblants ne sont que les moins dissemblables, s'il fallait s'arrêter à toutes les différences, la science de l'esprit ou de l'âme serait impossible. Mais la psychologie ne se propose point une telle tâche : elle néglige les différences accidentelles pour s'attacher aux différences essentielles ; elle ne recueille que les grands faits, parce que, comme nous l'avons déjà dit, ce n'est pas tel ou tel esprit qu'il s'agit de connaître, c'est l'esprit humain lui-même dans ses phénomènes caractéristiques.

Combien donc la conscience atteste-t-elle de phénomènes caractéristiques, de grands faits qui comprennent et résument la vie intellectuelle tout entière? Il y en a trois : sentir, vouloir, comprendre. C'est là, vous le savez, la théorie psychologique qui sort de l'enseignement de ces cinq années [1].

Un exemple souvent employé nous aidera à saisir le caractère propre de chacun de ces faits.

1 Voyez les cinq volumes dont se compose notre premier enseignement, et, particulièrement, DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, 1re leç., p. 31, etc.

Je me suppose étudiant un livre de mathématiques. J'ai les yeux ouverts sur ce livre ; je le lis, et c'est en le lisant que j'étudie ce qu'il contient. Mais supposez que mes yeux soient fermés et me refusent leur service, je ne pourrai pas lire ce livre, je ne serai pas même averti de sa présence. Il est donc nécessaire, pour que je puisse lire ce livre et y étudier les mathématiques, que ma sensibilité entre en exercice ; autrement nulle sensation ne survenant, je ne sortirai pas de moi-même, et ce livre sera pour moi comme s'il n'était pas, Ainsi la sensibilité est une condition sans laquelle il n'y aurait ni lecture ni étude possible de ce livre de mathématiques.

Mais cette condition suffit-elle ?

Mes yeux sont ouverts et reçoivent l'impression des caractères qui sont tracés. Mais si mon esprit n'est pas éveillé, ou s'il est occupé ailleurs, si quelque autre chose l'attire ou l'absorbe, l'impression faite sur les sens n'ira pas jusqu'à lui : il y aura tout au plus sensation, il n'y aura pas perception. Que si, au contraire, en présence de ce livre, j'écarte toute préoccupation étrangère et j'applique mon esprit aux sensations reçues, alors ces sensations, grâce à l'attention que je leur prête, laisseront une trace, et la perception aura lieu. La sensation a son principe direct dans la faculté de sentir dont l'homme est doué ; la perception a le sien dans l'attention.

Qu'est-ce que l'attention ?

Ce n'est pas, ce ne peut pas être une modification de la sensibilité. Tandis que dans la sensibilité je suis

passif, dans l'attention je déploie une activité qui m'est propre. Dire que je suis attentif à la lecture de ce livre, c'est dire que j'applique moi-même mon esprit à cette lecture. Ce que je fais ici, je le veux faire; c'est volontairement que j'imprime à mon esprit cette direction; je pourrais lui en donner une autre ou l'abandonner à ses mouvements désordonnés; mais je veux lire ce livre, et c'est parce que j'ai cette volonté que j'écarte toutes les sensations étrangères pour laisser paraître celles que ce livre excite. Une sensation d'une vivacité telle, qu'elle concentre toute la faculté de sentir sur un seul point est une sensation dominante, et rien de plus; ce n'est pas un acte proprement dit, encore moins un acte d'attention. L'attention est l'intervention de la volonté dans le mouvement de l'esprit. Comme la volonté peut intervenir à des degrés différents, l'attention suit ces divers degrés; mais partout où il y a quelque attention, si faible qu'elle soit, elle suppose un exercice quelconque de la volonté.

Ainsi, pour reprendre l'exemple choisi, la sensibilité est nécessaire, afin que je puisse lire ce livre de mathématiques; mais toute seule elle n'y suffit pas : il faut encore que je donne mon attention, c'est-à-dire il faut que je veuille lire, sans quoi je ne lirais pas, et l'attention ou l'exercice de la volonté doit s'ajouter à celui de la sensibilité pour qu'il y ait perception des caractères tracés et lecture du livre.

Sans la sensibilité et sans la volonté, je ne pourrais lire ce livre de mathématiques ni, par conséquent, le comprendre; mais pour le comprendre, est-ce assez de

sentir et de vouloir? Des caractères frappent ma vue et me donnent des impressions et des images nettes et fidèles, voilà la sensibilité. Je m'applique à la lecture de ces caractères et je m'efforce d'en pénétrer le sens; je m'applique et je m'efforce, voilà pour la volonté. Enfin, lorsque j'ai bien lu ce livre et que j'ai fait effort pour le comprendre, il arrive que je le comprends; jusque-là, je voyais des caractères et m'efforçais d'en découvrir le sens, mais ce sens m'échappait. Tout à coup la lumière se fait. Ce n'est plus ici un acte de volonté, quoique la volonté ait servi à le préparer, car tout à l'heure ma volonté s'exerçait au moins aussi énergique qu'en ce moment et je ne comprenais pas. Si je n'avais pas cherché à comprendre, je n'aurais pas compris, cela est certain; mais si la volonté est la condition de l'intelligence, elle n'en est pas le principe, puisque alors même que je le voulais le plus fortement, je ne comprenais pas encore : la condition de la compréhension était remplie, mais la compréhension n'avait pas lieu. Qui n'a distingué par sa propre expérience les travaux patients, les efforts souvent longs et pénibles qui conduisent l'esprit à la découverte de la vérité, de cet instant radieux, où l'esprit a l'intuition de la vérité et se sent illuminé par elle? Tout à l'heure, c'était ma volonté qui agissait, je pouvais continuer mon effort ou l'interrompre, j'en étais le maître, puisque j'en étais la cause unique; je faisais mon action, mais ce n'est pas moi qui fais l'aperception de la vérité. Ce n'est pas parce que je veux l'apercevoir que je l'aperçois, c'est elle-même qui m'éclaire, elle s'impose à moi et me

force de la reconnaître. La volonté, pas plus que la sensibilité, ne suffit donc à pénétrer le sens d'un livre de mathématiques; il faut de plus la puissance de connaître, de comprendre, l'intelligence, l'entendement, la raison.

Ainsi, dans un seul et même exemple sont trois ordres de faits, et par conséquent trois grandes facultés qu'il est impossible de nier et de confondre : à savoir, la sensibilité, la volonté, la raison.

Que ces trois facultés existent, c'est ce que l'expérience, c'est-à-dire ici la conscience, atteste invinciblement. Mais il faut examiner de plus près si elles contiennent et si elles expliquent toutes celles qui ont des noms dans la langue vulgaire ou qui se rencontrent sur les listes des philosophes. Dans cet examen, nous nous attacherons aux plus importantes, qui répondront pour toutes les autres.

Prenons la mémoire et nous allons la voir se résoudre ou dans la sensibilité, ou dans la volonté, ou dans l'intelligence.

Commençons par distinguer deux espèces de mémoire.

En vous parlant, je me souviens tout à coup qu'hier je me suis promené dans le jardin du Luxembourg, et l'image de ce jardin et de la promenade que j'y ai faite m'assaille malgré moi. Ce n'est pas là, comme le prétend Helvétius, une sensation prolongée et affaiblie [1] : m'être promené hier et m'en souvenir aujourd'hui n'ont

[1] PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leç. IVe, *Helvétius*, etc.

rien de commun. Le souvenir d'un fait diffère de ce fait du tout au tout. L'un peut avoir été agréable, et l'autre être pénible, et au contraire les choses les plus affreuses peuvent être le sujet d'assez doux souvenirs. *Hæc olim meminisse juvabit.* Et remarquez bien le caractère de cette sorte de mémoire. Ce n'est pas moi qui produis volontairement ce soudain souvenir; il s'élève spontanément en moi dans l'absence de son objet, en vertu d'associations, physiques ou intellectuelles, que nous n'avons point à examiner, et sur lesquelles on peut consulter le travail remarquable de Hume. Je suis entièrement passif dans cette sorte de mémoire, aussi on la nomme mémoire passive; la sensibilité et l'imagination y ont une grande part. Mais il y a une mémoire toute différente. Il peut m'arriver de me souvenir que je me suis promené hier au Luxembourg, mais en gros et d'une manière très confuse; je fais alors effort pour me rappeler distinctement toutes les circonstances de cette promenade que j'ai oubliées; j'évoque du sein du passé des images qui y étaient ensevelies; je les retrouve, les ranime et les reconstruis peu à peu. Ici, je ne suis plus passif, mais actif. Ce n'est pas le souvenir qui vient à moi, c'est moi qui vais à lui. C'est l'attention, c'est-à-dire la volonté qui est l'instrument essentiel de cette nouvelle espèce de mémoire. Toutes les langues témoignent de cette distinction. En français, nous disons : se souvenir ou se rappeler; se souvenir, qui indique plutôt une reproduction passive; se rappeler, qui marque davantage l'action de l'esprit et l'intervention de la volonté. La langue latine a les deux mots *meminisse* et

reminisci, d'où nous avons tiré les deux expressions françaises *mémoire* et *réminiscence*. Le grec a de même μνήμη et ἀνάμνησις. En général, dans tout souvenir, il y a plus ou moins de ces deux mémoires, et c'est celle qui domine qui donne son nom au phénomène total. Mais ces distinctions très fondées n'atteignent pas encore à la nature de la mémoire. Se souvenir ou se rappeler, c'est avant tout, c'est au fond, porter un jugement qui, dans son sein, contient le temps et ses deux grandes divisions, le présent et le passé; c'est juger que moi qui suis en ce moment, j'étais auparavant; que moi qui aujourd'hui fais ceci ou cela, hier je faisais telle ou telle chose que je ne fais plus. Tout acte de mémoire enveloppe un certain nombre de jugements que l'école écossaise a fort bien discernés et établis [1]. Ces sortes de jugements méritent une place particulière dans la théorie générale du jugement, dont les objets sont divers et innombrables; mais enfin ce sont des jugements, et juger est un acte de l'esprit, une opération de la faculté de connaître, d'où résultent certaines connaissances, et ici les connaissances dont nous doutons le moins et qui servent de principe ou de condition à presque toutes les autres; car, sans mémoire, bien peu de nos facultés pourraient s'exercer. Or, la faculté de connaître soit le passé, soit le présent, soit aussi l'avenir, est celle que nous avons déjà désignée sous les noms d'intelligence, d'entendement, de raison.

Ainsi nous pouvons dire que la mémoire, sérieuse-

[1] PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. VII[e] et leç. IX[e], etc.

ment examinée et considérée sous toutes ses faces, ne contient pas un seul élément qui échappe à la classification qu'une première analyse nous a donnée.

Quelques philosophes ont fait de la comparaison une faculté spéciale : c'est une erreur. Comparer, c'est rapprocher deux objets ou deux idées pour apercevoir les rapports qui sont entre elles. Si je n'étais pas capable d'apercevoir ces rapports, je ne les chercherais pas; mais si je les cherche, c'est que je le veux. La comparaison tient à la volonté, comme le jugement à l'intelligence.

Comparer est un acte volontaire, tandis que juger, et juger de telle ou telle manière, ne dépend pas de nous. Le premier fait prépare le second, mais il ne le constitue pas plus que la volonté ne constitue l'intelligence. Juger n'est asurément pas sentir, quoi qu'en aient dit Condillac et Helvétius, mais ce n'est pas davantage vouloir; et quand Rousseau[1], pour séparer le jugement de la sensation, parle de l'effort que la comparaison suppose et qui n'est pas dans la sensation, il a certes bien raison, mais il a tort de confondre la condition habituelle et pas toujours nécessaire[2] du jugement avec le jugement lui-même, l'opération de l'esprit qui rapproche et compare avec l'opération très différente qui juge.

Raisonner, c'est déduire un jugement d'un autre jugement à l'aide d'un troisième. Mais déduire un juge-

1 PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leç. IVe, etc.

2 Sur les jugements qui ne supposent pas la comparaison, voyez PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. IXe.

ment d'un autre, c'est juger encore, c'est porter ce jugement que celui-ci est contenu dans celui-là. Le fond du raisonnement est donc le jugement, c'est-à-dire l'intelligence. Il y faut joindre aussi la volonté. En effet, on juge quelquefois sans avoir comparé et sans avoir voulu juger, mais il est bien rare de raisonner sans l'avoir voulu car pour raisonner, il faut rapprocher et comparer deux jugements, et on ne compare pas sans vouloir. Le raisonnement rentre donc à la fois dans la volonté et dans l'intelligence.

Le désir, dont on a voulu faire une faculté originale, n'est pas autre chose qu'un certain développement du besoin et de l'appétit ; il relève de la sensibilité ; il est involontaire ; il naît en nous, malgré nous ; nous avons beau le blâmer et le combattre, nous pouvons résister aux actes auxquels il nous entraine, nous ne pouvons nous empêcher de le subir [1].

La préférence tient à la fois à la volonté et à la raison. Préférer, c'est juger d'une certaine manière après avoir comparé.

Nous pourrions poursuivre cette analyse de toutes les facultés humaines ; et si diverses et si nombreuses qu'elles soient, nous les verrions toutes se résoudre dans les trois grandes facultés que nous avons posées. La vie de l'esprit est tout entière dans le jeu à la fois varié et harmonieux de ces trois facultés, se pénétrant et se combinant de mille manières.

La vie de l'esprit nous est attestée par la conscience.

[1] FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie contemporaine*, examen des leçons de M. Laromiguière.

La conscience, c'est l'esprit présent à lui-même. Toutes ses puissances y comparaissent, la sensation qui le sollicite à penser, l'activité volontaire et libre par laquelle il entre en possession de lui-même, l'intelligence ou la raison qui le met en communication avec la vérité et lui est comme la lumière sans laquelle il n'apercevrait rien, ni la sensation, ni sa propre action, ni quoi que ce soit, ni lui-même. Otez la raison, la conscience est impossible : car la conscience c'est déjà une connaissance, la connaissance primitive et permanente, sans laquelle l'esprit n'est qu'une puissance nue, privée de la forme qui lui est propre, c'est-à-dire une pure abstraction [1]. Mais la volonté est nécessaire aussi à la conscience : car, sans elle, peu ou point d'attention; et l'attention c'est le point d'arrêt dans l'infini de la pensée, par où se déclare la personnalité. D'un autre côté, la sensation est le lien qui rattache la personne à ce qui n'est pas elle, et comme l'ouverture par laquelle l'être qui veut et qui pense aperçoit et connaît l'univers.

Si la sensibilité, la volonté, la raison rendent compte de toutes les facultés que comprennent les diverses théories des facultés de l'âme, il reste à savoir si ces trois facultés sont réellement et essentiellement distinctes, et si l'analyse ne pourrait pas les ramener à deux facultés ou même à une seule.

Reconnaissons d'abord que deux de ces facultés, la sensibilité et la raison, ont un côté analogue, tandis qu'elles diffèrent de tout point de la troisième, la volonté.

[1] Sur la conscience comme la forme propre et essentielle de l'esprit, voyez plus haut, dans ce même discours, p. 331.

Je ne fais pas mes sensations, mes besoins, mes désirs, mes douleurs, mes joies; je les éprouve, je les subis comme des choses étrangères. Par la sensibilité je suis passif, et soumis à des lois auxquelles je ne puis échapper, ou que je ne puis violer impunément. La raison, comme la sensibilité, a ses lois, que je n'ai pas faites, et sur lesquelles je ne puis rien. Je juge comme je sens, en vertu de ma constitution. Essayez de juger que deux et deux ne font pas quatre, qu'un phénomène qui commence d'être ne suppose pas une cause, etc.; vous n'y parviendrez pas. Ici, comme dans la sensation, l'homme est sous l'empire de la nécessité; il aperçoit la vérité, il n'en dispose pas; il ne peut pas même la modifier : il ne peut dire à aucun titre : Ma vérité[1]; il peut dire tout au plus : ma raison, comme il dit : ma sensibilité, parce qu'à la longue, à force d'expérience, de courage et de prudence, il parvient peu à peu à la diriger, et encore en de bien étroites limites. C'est en vain qu'il entreprend quelquefois de lutter contre sa raison; elle le force de respecter ce qu'il voudrait haïr, de mépriser ce qu'il voudrait honorer; elle le force de juger, malgré qu'il en ait, contre ses passions et contre ses intérêts. Comme il est libre, la raison ne le contraint pas, mais elle l'oblige. Et quand il s'est soustrait à cette obligation, en vain essaye-t-il d'échapper à l'évidence morale qui le poursuit : plus puissante que tous les sophismes de l'orgueil et du crime, elle reparaît tôt ou tard

1 Du Vrai, du Beau et du Bien, leç. ive, p. 100, etc.

dans sa conscience, et suscite dans la sensibilité même ce phénomène admirable et redoutable qu'on appelle le remords.

Ainsi, le jugement est nécessaire comme la sensation. Voilà ce qu'ils ont de commun. D'ailleurs, ils diffèrent du tout au tout. La sensibilité nous montre les objets isolés et ne suggère tout au plus que des idées particulières ; la raison seule généralise. L'une fait voir ce qui est, l'autre révèle ce qui doit être; la première donne les faits et les phénomènes, la seconde leurs causes et leurs lois. Ce ne sont donc pas deux nuances, deux formes de la même faculté; ce sont deux facultés entièrement différentes, et nul grand observateur ne les a confondues, depuis Platon et Aristote jusqu'à Kant. Il est inutile d'y insister davantage. Mais il importe de mettre dans la plus parfaite évidence l'essentielle différence qui sépare la volonté de la sensation et de la raison.

L'homme, nous l'avons déjà remarqué, ne s'attribue la sensation et le jugement qu'en tant qu'il se reconnaît par la conscience comme le sujet qui éprouve cette sensation et porte ce jugement; mais cette sensation, il n'a pas pu ne pas l'éprouver; mais ce jugement, il n'a pas pu ne pas le porter. L'homme s'attribue les déterminations de sa volonté à un tout autre titre. Non-seulement il a la conscience d'en être le sujet, mais il a la conscience d'en être l'auteur. Quand je prends une détermination, je sais parfaitement que je ne suis pas contraint de la prendre comme j'ai été contraint d'éprouver cette sensation, cette passion, ce désir, comme j'ai été contraint de reconnaître cette vérité; je sais de la science la plus

certaine qu'il était en mon pouvoir de prendre cette détermination ou de ne pas la prendre ou d'en prendre une autre, qu'encore en ce moment je puis la continuer ou l'interrompre, l'achever ou la mettre à néant. Aussi, quand je l'ai accomplie, je m'impute à moi-même l'action que j'ai faite; je m'en considère comme responsable devant ma conscience et devant les hommes, devant la société et devant Dieu. Je rougis de mon action si elle est mauvaise; j'en suis fier si elle est bonne. Je qualifie de juste telle de mes actions, et telle autre d'injuste; pour l'une, je sens moi-même que je mérite d'être approuvé, et que pour l'autre je mérite d'être puni. Si les autres hommes, trompés par les apparences, distribuent mal l'éloge et le blâme, la punition et la récompense, je casse leur jugement au fond de ma conscience et j'en appelle à un tribunal meilleur. Il n'en est point ainsi de mes sensations, des joies et des douleurs qui en sont la suite. Je me rejouis des unes, je m'afflige des autres; j'en suis heureux ou malheureux; je n'en suis ni honteux ni fier; je ne suis fier ou honteux que de la part que ma volonté y a prise, soit par l'imprudence et la faiblesse, soit par les vertus contraires. La vertu! ce grand nom, cette grande notion, je ne l'applique qu'aux déterminations de la volonté, à ses dispositions constantes. Quand par l'intelligence j'aurais découvert les plus grandes vérités, je croirais seulement avoir reçu une intelligence extraordinaire, je ne m'attribuerais pas le mérite de ma science, sinon pour les efforts qu'elle m'aurait coûtés, pour les travaux, pour les sacrifices que je me serais librement imposés afin de parvenir à cette noble fin.

Ce sont là autant de faits incontestables que nous ne pouvons pas ne pas admettre, et ces faits ont une conséquence invincible comme eux, à savoir, que c'est dans la volonté libre que réside ou du moins qu'éclate particulièrement la personnalité humaine. C'est parce que je suis doué d'une activité volontaire et libre que je suis une personne, que je dis et que j'ai le droit de dire : moi.

La volonté libre est le caractère le plus éminent de l'humanité. Tout ce qui tend à altérer ou à diminuer la force propre de la volonté, à ramener, par exemple, la volonté à la sensation, par l'intermédiaire du désir, ou bien encore à la raison, par des métamorphoses artificielles et systématiques, efface plus ou moins l'humanité, la confond avec la nature ou l'absorbe en Dieu.

Il est clair, en effet, que si la volonté n'est que le désir, si elle dérive de la sensation, comme la sensation ne nous appartient pas, l'homme n'est qu'un produit de la nature, un mode de la vie universelle, et c'est là le résultat nécessaire de la philosophie de la sensation. Cette philosophie est l'abolition de la personnalité, le suicide de l'humanité. A l'extrémité opposée, se rencontre cette autre philosophie qui, en ramenant la volonté à l'intelligence, c'est-à-dire à une émanation de l'intelligence divine, dont la nôtre est un rayon affaibli, n'élève si haut l'humanité que pour en faire un holocauste magnifique. Dans ce système, la volonté ne s'appartenant pas à elle-même, la personnalité périt aussi, mais elle périt abîmée dans le sein de Dieu. Dieu lui-même

n'apparaît plus que comme une pure intelligence, une lumière infinie, une puissance sans bornes, mais sans volonté et sans liberté ; ou du moins, ne trouvant plus en nous la notion distincte de volonté libre, il nous devient impossible de la transporter ni de la concevoir ailleurs, et de nous faire aucune idée de la personnalité divine.

On voit, par là, l'immense portée de la psychologie et tout ce qu'elle contient dans son sein d'erreurs ou de vérités. Il suffit de la plus légère altération d'un fait de conscience pour corrompre à sa source la théodicée; et nous aurions pu dérouter bien d'autres conséquences d'une vicieuse observation du phénomène de la volonté. Si, par exemple, la volonté n'est qu'une forme du désir, et partant de la sensation, elle n'est pas réellement libre, il n'y a plus de personne libre, il n'y a plus, à proprement parler, de personne. Dès lors, plus de droit, car le droit n'existe qu'en des êtres libres. Le droit aboli, il ne reste plus que la force ; et, au lieu d'une politique libérale et généreuse, qui entoure l'individu de garanties inviolables, et lui permet de travailler à sa perfection indéfinie, sous les auspices d'une société et d'un gouvernement dignes de l'homme, on n'a plus que la basse et vieille politique du droit du plus fort, des tyrannies dont la forme seule varie, mais qui toutes ont cela de commun que la personne humaine y est étouffée, et que l'individu, sans droits et sans garanties, ne fait plus lui-même sa destinée par le libre usage de ses facultés, par ses efforts, par sa prudence, par son courage, par sa vertu, mais attend son sort du

gouvernement, bon ou mauvais, suspendu sur sa tête.

Telle est la puissance de la psychologie et des distinctions légitimes qu'une observation impartiale reconnaît entre les trois grandes classes de faits élémentaires, attestés en chacun de nous par la conscience. Ni la sensation n'explique l'intelligence, ni l'intelligence n'explique la sensation, et ni l'une ni l'autre, séparées ou combinées, n'expliquent la volonté libre. La sensibilité nous met en rapport avec le monde. La raison, de degré en degré, nous élève à Dieu. La volonté libre nous manifeste particulièrement la personne et la destinée humaine, ce que nous sommes et ce que nous devons être, ce que sont les autres et ce qu'ils doivent être et pour eux et pour nous, nos devoirs et les droits de nos semblables, l'ordre moral et l'ordre politique.

Mais ce n'est pas assez de vous avoir montré les différences essentielles des trois facultés primordiales que nous avons établies, il faut aussi montrer leurs rapports, il faut vous faire saisir et comprendre leur harmonie, pour que l'unité de l'âme vous soit manifeste, même au-dessus de toutes les classifications et des distinctions les plus vraies ; car enfin, je suis un seul et même être, au milieu de toutes les différences de mes facultés.

L'écueil de l'analyse psychologique, et en général de toute analyse, est qu'elle divise nécessairement, et qu'en divisant elle incline à s'attacher à quelqu'un des éléments de la réalité et à négliger les autres. L'observation est presque toujours le point de départ de toutes les doctrines philosophiques, vraies ou fausses. Malheureusement, au lieu d'embrasser la conscience dans toute son éten-

due et dans la complexité confuse de la vie intérieure, l'observation s'applique à tel ou tel élément, et il en résulte des systèmes abstraits et exclusifs. Il est fort naturel d'étudier à part la raison, la sensibilité, la volonté; mais il ne faut pas supposer que ces trois grands pouvoirs de l'âme se produisent successivement et solitairement. Dès ses premiers développements, l'esprit sent, pense et veut, dans un seul et même acte, que l'analyse peut diviser, pour le mieux reconnaître, mais dont la réalité est précisément dans son indivisible unité. La conscience comprend trois éléments dont aucun n'a de vie qu'au sein du tout, et par son union intime avec les autres. Nous défions qu'on puisse concevoir un de ces éléments durant et fonctionnant seul une seule minute[1].

Prenons, par exemple, la sensation. Nous l'avons déjà dit, la sensation pure est une abstraction de l'analyse : en fait, une telle sensation, bornée à elle-même, serait comme si elle n'était pas; car une sensation non sentie n'est rien pour l'âme; et pour qu'elle soit sentie, pour qu'elle passe de l'impression faite sur l'organe à une perception intérieure de l'âme, il faut que l'âme y donne un degré quelconque d'attention; c'est alors seulement que je dis : Je sens. Je ne sens donc réellement qu'à la condition d'être plus ou moins actif, et même à la condition de connaître; car si je ne sais pas que je sens, je ne sens pas effectivement. Mais savoir que je sens, c'est savoir, c'est connaître; en sorte que la sensation la plus humble, si elle tombe sous l'œil

[1] PREMIERS ESSAIS, *du premier fait de conscience*; FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie contemporaine*, 1re préface, etc.

de la conscience, suppose un certain exercice de l'activité et de la raison. Voilà pourtant le fait en quelque sorte le plus rudimentaire; vous le trouvez déjà fort complexe; il l'est bien plus que vous ne le croyez. Puis-je sentir en effet sans rapporter cette sensation, quelle qu'elle soit, à une cause quelconque, et à une cause qui n'est pas moi, à une cause extérieure? Cette cause extérieure sera, si vous voulez, cette couleur, ou cette odeur, ou cette saveur, ou cette forme, ou telle ou telle autre qualité; et puis-je soupçonner ces qualités sans les rapporter à quelque chose de coloré, d'odorant, etc., qui existe réellement dans la nature? Voilà donc l'esprit concevant déjà des causes et des substances. Et encore qui pourrait dire que l'esprit en demeure là? Au delà des causes et des substances particulières, limitées et finies qu'il rencontre immédiatement; au delà de la cause et de la substance particulière et finie qu'il est et qu'il se sait être, n'est-il pas porté par un instinct irrésistible à concevoir, vaguement et obscurément, mais certainement, une substance et une cause infinie et absolue, principe unique et dernier de toutes les causes et de toutes les substances secondaires? Arrêtons-nous; mais convenons que la sensation la plus faible, pourvu qu'elle soit perçue, est grosse, pour ainsi dire, des notions les plus élevées, et qu'elle entraîne une sorte d'explosion soudaine et spontanée de l'intelligence tout entière.

D'autre part, n'est-il pas évident que l'intelligence ne se peut développer sans l'excitation préalable de quelque sensation, externe ou interne? Bacon a célébré

l'hymen de la nature et de l'esprit, des sens et de la raison. Depuis Kant, l'union nécessaire de la sensation et de l'entendement, pour produire la moindre connaissance, est un point définitivement acquis à la science de l'esprit humain.

Enfin les profondes observations de M. de Biran[1] n'ont-elles pas mis en lumière le rôle de l'activité volontaire et libre dans tout fait de conscience? Je ne prétends pas qu'au fond de toute pensée et de toute sensation il y a un acte de volonté, car il répugne au sens commun d'admettre que nul ne pense et ne sent qu'autant qu'il le veut; mais la volonté n'est que la forme la plus élevée de l'activité, et celle-ci ne manque à aucun fait de conscience. Le *moi* agit toujours tant qu'il y a conscience; il agit déjà dans la sensation si la sensation est perçue : il agit tantôt sous l'impression et par l'excitation des objets extérieurs, tantôt spontanément et en vertu de sa propre énergie, tantôt encore à la suite de la réflexion, avec délibération et avec choix, ce qui est la volonté proprement dite. L'activité est le fond de tout fait de conscience, car l'activité, l'activité libre, quelle que soit sa forme, immédiate et spontanée, ou réfléchie et volontaire, c'est le *moi* plus ou moins développé; tant que le *moi* n'a pas fait son apparition dans la conscience, il n'y a pas de conscience, et dès qu'il est, il s'applique à la sensation et l'introduit dans la conscience en même temps que la raison.

Ainsi, à parler rigoureusement, ce n'est pas dans trois

1 Voyez Fragments philosophiques, *Philosophie contemporaine*, Introduction aux œuvres de M. de Biran, p. 288.

faits que se résume la conscience tout entière, c'est dans un fait unique, mais complexe, dont la sensation, l'intelligence, l'activité sont les éléments intégrants et inséparables. Encore une fois, on est condamné à abstraire pour observer mieux; mais il faut bien se dire à soi-même que cette abstraction ne répond point à la nature des choses, et que, quand l'analyse nous présente la sensation, la pensée ou la volition pure, ce sont là des fragments de la conscience qu'elle a brisée pour la mieux étudier. Si quelquefois la réalité paraît se prêter à cette abstraction, c'est que la prédominance de tel ou tel élément dans le fait de conscience tend à effacer un peu les deux autres. Dans certaines perceptions, l'action de la volonté est faible; dans telles conceptions, la trace de la sensibilité est légère; quand l'activité volontaire et libre est dans toute son énergie, la pensée et la sensation n'en paraissent plus la condition nécessaire; mais une analyse attentive et patiente, dirigée par le sens commun, retrouve partout ces trois éléments en des proportions diverses, et c'est dans leur rapport harmonieux que consiste l'unité de la conscience et de la vie psychologique.

En me voyant parcourir ainsi toute la psychologie, vous vous croyez bien loin de la morale et de la politique que vous cherchez : non, vous y touchez; ou plutôt vous possédez déjà le principe de toute morale et de toute politique.

L'homme, si faible, si petit matériellement en face de la nature, se sent et se sait grand par l'intelligence et la liberté. Pascal l'a dit : « L'homme n'est qu'un roseau,

mais c'est un roseau pensant. Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue ; car l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. » Ajoutons que non-seulement l'univers ne connaît pas sa puissance, mais qu'il n'en dispose pas, et qu'il suit en esclave des lois irrésistibles, tandis que le peu que je fais, je le fais parce que je le veux, et que si je le veux encore je cesserai de le faire, ayant en moi le pouvoir de commencer, de suspendre, de continuer ou de mettre à néant le mouvement que j'ai résolu d'accomplir. Relevé à ses propres yeux par le sentiment de sa liberté, l'homme se juge supérieur aux choses qui l'environnent ; il estime qu'elles n'ont d'autre prix que celui qu'il leur donne, parce qu'elles ne s'appartiennent point à elles-mêmes. Il se reconnaît le droit de les occuper, de les appliquer à son usage, de changer leur forme, d'altérer leur arrangement naturel, d'en faire, en un mot, ce qu'il lui plaît, sans qu'aucun remords pénètre dans son âme. Le premier élément de la science morale est donc trouvé : c'est la dignité de la personne en opposition à la simple chose, et cette dignité réside particulièrement dans la liberté.

Mais que peut être la loi d'un être, sinon la fidélité à sa propre nature et son perfectionnement perpétuel ? Si donc la nature de l'homme est la force intelligente et libre par laquelle il se distingue, et se sépare même jusqu'à un certain point de ce qui n'est pas lui, la loi de l'homme est la culture et le développement de cette force. C'est en cela qu'est la vertu, et en même temps le bonheur. Quand l'homme laisse dégrader par la passion

la liberté qui le constitue, du rang de personne il descend au rang de chose, et il souffre; il souffre parce qu'il participe du trouble et de l'inconstance des choses que la passion lui communique, sans pouvoir perdre la conscience de sa dignité naturelle. Une immortelle harmonie unit la vertu et la paix, le désordre et la misère.

Après avoir considéré l'homme dans son rapport avec les choses, considérons-le dans son rapport avec lui-même.

C'est le sentiment de la liberté qui élève l'homme à ses propres yeux au-dessus des choses. La liberté lui paraît donc grande et noble en soi partout où il la rencontre, et singulièrement en lui-même. Il reconnaît que s'il a le droit de faire des choses ce qu'il lui plaît, il n'a pas le droit de pervertir sa nature, qu'au contraire il a le devoir de la maintenir, et de perfectionner sans cesse la liberté qui est en lui. Telle est la loi première, le devoir le plus général que la raison impose à la liberté. Ainsi le caprice, la violence, l'orgueil, la paresse, l'intempérance, etc., sont des passions que la raison ordonne à l'homme de combattre, parce qu'elles portent atteinte à la liberté et altèrent la dignité de la nature humaine[1].

Sans entrer ici dans le détail de cet ordre de devoirs, passons aux rapports qui unissent l'homme à l'homme.

La force libre qui le constitue lui est respectable à

[1] Voyez DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, leç. XV, *de la Morale privée et publique*.

lui-même; toute force libre lui est également respectable. Or, quand les hommes se considèrent, ils se trouvent les uns comme les autres des êtres libres. Inégaux par tout autre endroit, en force physique, en santé, en beauté, en intelligence, ils ne sont égaux que par la liberté, car nul homme n'est plus libre qu'un autre. Ils font tous de leur liberté des usages différents; ils ne sont pas plus ou moins libres, ils ne s'appartiennent pas plus ou moins à eux-mêmes. A ce titre, mais à ce titre seul, ils sont égaux. Aussitôt que ce rapport naturel se manifeste, l'idée majestueuse de la liberté mutuelle développe celle de la mutuelle égalité, et, par conséquent, l'idée du devoir égal et mutuel de respecter cette liberté, sous peine de nous traiter les uns les autres comme des choses et non pas comme des personnes. Envers les choses, je n'ai que des droits; je n'ai que des devoirs envers moi-même; envers vous, j'ai des droits et des devoirs qui dérivent du même principe; le devoir que j'ai de vous respecter est mon droit à votre respect, et réciproquement vos devoirs envers moi sont mes droits sur vous. Ni vous ni moi nous n'avons d'autre droit l'un sur l'autre que le devoir mutuel de nous respecter tous les deux.

Nous avons pu vous présenter brièvement et dans sa forme la plus sévère le grand principe de la liberté humaine comme l'unique, mais inébranlable fondement du devoir et du droit, d'un devoir égal et d'un droit égal, c'est-à-dire de la vraie égalité des hommes; car ce principe vous est familier; il sort de tout notre enseignement, et il suffisait de le rappeler. Peut-être, en effet, n'avez-

vous pas oublié ce que nous vous disions il y a quelques années [1].

« Il ne faut pas confondre la puissance et le droit. Un être pourrait avoir une puissance immense, celle de l'ouragan, de la foudre, celle d'une des forces de la nature; s'il n'y joint la liberté, il n'est qu'une chose redoutable et terrible, il n'est point une personne. Il peut inspirer au plus haut degré la crainte et l'épouvante : il n'a pas droit au respect; on n'a pas de devoirs envers lui.

« Le devoir et le droit sont frères. Leur mère commune est la liberté. Ils naissent le même jour, ils se développent et ils périssent ensemble. On pourrait même dire que le droit et le devoir ne font qu'un, et sont le même être envisagé de deux côtés différents. Qu'est-ce, en effet, que mon droit à votre respect, sinon le devoir que vous avez de me respecter, parce que je suis un être libre? Mais vous-même vous êtes un être libre; et le fondement de mon droit et de votre devoir devient pour vous le fondement d'un droit égal et en moi d'un égal devoir.

« Je dis égal de l'égalité la plus rigoureuse, car la liberté, et la liberté seule, est égale à elle-même. Il n'y a d'identique en moi que la personne; tout le reste est divers; par tout le reste, les hommes diffèrent, car la ressemblance est encore de la différence. Comme il n'y a pas deux feuilles qui soient les mêmes, il n'y a pas deux hommes absolument les mêmes par le corps, par la sensibilité, par l'esprit, par le cœur. Mais il n'est pas

[1] Du Vrai, du Beau et du Bien, leç. XII, p. 296.

possible de concevoir de différence entre le libre arbitre d'un homme et le libre arbitre d'un autre. Je suis libre ou je ne le suis pas. Si je le suis, je le suis autant que vous, et vous l'êtes autant que moi; il n'y a pas là de plus ou de moins; on est une personne morale tout autant et au même titre qu'une autre personne morale. La volonté, qui est le siége de la liberté, est la même dans tous les hommes. Elle peut avoir à son service des instruments différents, des puissances différentes et par conséquent inégales, soit matérielles, soit spirituelles; mais les puissances dont la volonté dispose ne sont pas elle, car elle n'en dispose point d'une manière absolue. Le seul pouvoir libre est celui de la volonté, mais celui-là l'est essentiellement. Si la volonté reconnaît des lois, ces lois ne sont pas des mobiles, des ressorts qui la meuvent : ce sont des lois idéales, celle de la justice, par exemple; la volonté reconnaît cette loi, et en même temps elle a la conscience de pouvoir s'y conformer ou l'enfreindre, ne faisant l'un qu'avec la conscience de pouvoir faire l'autre, et réciproquement. Là est le type de la liberté, et en même temps de la vraie égalité; toute autre est un mensonge. Il n'est pas vrai que les hommes aient le droit d'être également riches, beaux, robustes, de jouir également, en un mot d'être également heureux : car ils diffèrent originellement et nécessairement par tous les points de leur nature qui correspondent au plaisir, à la richesse, au bonheur. Dieu nous a faits avec des puissances inégales pour toutes ces choses. Ici l'égalité est contre la nature et contre l'ordre éternel : car la diversité et la différence est, tout aussi

bien que l'harmonie, la loi de la création. Rêver une telle égalité est une méprise étrange, un égarement déplorable. La fausse égalité est l'idole des esprits et des cœurs mal faits, de l'égoïsme inquiet et ambitieux. C'est l'envie appliquée à l'impossible. La vraie égalité accepte sans honte toutes les inégalités extérieures que Dieu a faites, et qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme d'effacer. La noble liberté n'a rien à démêler avec les furies de l'orgueil et de l'envie. Comme elle n'aspire point à la domination, de même, et en vertu du même principe, elle n'aspire point davantage à une égalité chimérique d'esprit, de beauté, de fortune, de jouissance. D'ailleurs cette égalité-là, fût-elle possible, serait de peu de prix à ses yeux; elle demande quelque chose de bien autrement grand que le plaisir, la fortune, le rang, à savoir, le respect. Le respect, un respect égal du droit sacré d'être libre dans tout ce qui constitue la personne, cette personne qui est vraiment l'homme, voilà ce que la liberté et avec elle la vraie égalité réclament ou plutôt commandent impérieusement. Il ne faut pas confondre le respect avec les hommages. Je rends hommage au génie et à la beauté, je respecte l'humanité seule, et par là j'entends toutes les natures libres, car tout ce qui n'est pas libre dans l'homme lui est étranger. L'homme est donc l'égal de l'homme précisément par tout ce qui le fait homme, et le règne de l'égalité véritable n'exige de la part de tous que le respect même de ce que chacun possède également en soi, et le jeune et le vieux, et le laid et le beau, et le riche et le pauvre, et l'homme de génie et l'homme médiocre, et la femme et l'homme,

tout ce qui a la conscience d'être une personne et non une chose. »

La liberté, avec l'égalité ainsi définie, engendre tous les droits et tous les devoirs. Le développement le plus intime du moi libre est la pensée. Toute pensée, comme telle, considérée dans les limites de la sphère individuelle, est sacrée. La pensée, uniquement occupée à la recherche de la vérité, c'est la philosophie proprement dite. La philosophie exprime dans son degré le plus pur et le plus élevé la liberté et la dignité de la pensée. La liberté philosophique est donc la première de toutes les libertés.

Un autre développement presque aussi intime de la pensée est la pensée religieuse. Les religions, comme les philosophies, contiennent plus ou moins de vérité; il en est une qui surpasse incomparablement toutes les autres; mais toutes ont un droit égal à leur libre exercice, en tant du moins qu'elles n'ont rien de contraire à la dignité de la personne humaine. Une religion, par exemple, qui autoriserait la polygamie, c'est-à-dire l'oppression et l'avilissement de la femme, cette moitié de l'humanité, ne pourrait pas être soufferte. Un culte qui, en recommandant à ses fidèles d'observer entre eux la bonne foi et la sincérité, les en dispenserait envers les fidèles des autres cultes, devrait être interdit. Il en serait de même de toute congrégation religieuse qui imposerait à ses membres l'entière abdication de leur libre arbitre et leur prescrirait de se considérer à l'égard de leur chef comme de simples choses, comme un bâton ou comme un cadavre.

La propriété est sacrée, parce qu'elle représente le droit de la personne elle-même. Le premier acte de pensée libre et personnelle est déjà un acte de propriété. Notre première propriété, c'est nous-mêmes, c'est notre moi, c'est notre liberté, c'est notre pensée : toutes les autres propriétés dérivent de celle-là et la réfléchissent.

La propriété n'est pas le résultat d'une convention, car la propriété est inviolable, et une convention ne l'est point. Une convention peut être annulée par ceux qui l'ont consentie; et qui de nous concevrait que tous les hommes réunis pussent décider que notre pensée cessera d'être nôtre, que notre personne cessera de nous appartenir? Nous-mêmes nous n'avons pas le droit de consentir à ce sacrifice. Non, le droit de propriété, le droit de disposer de ce qu'on possède, ne va pas jusqu'à se donner soi-même. Un principe supérieur, celui-là même qui fonde la propriété, s'y oppose, c'est-à-dire la sainteté de la liberté. Ce serait, en effet, dégrader notre liberté, ce serait nous servir d'elle contre elle-même, que de consentir à ce qu'un autre pût disposer de nos pensées et de nos actions : il y a donc des propriétés inaliénables.

L'acte primitif de propriété consiste dans l'imposition libre de la personne humaine sur les choses; c'est par là que je les fais miennes : dès lors, assimilées à moi-même, marquées du sceau de ma personne et de mon droit, elles cessent d'être de simples choses à l'égard des autres, et, par conséquent, elles ne tombent plus sous leur occupation et sous leur appropriation. Ma propriété participe, en quelque sorte, de ma personne; elle a des

droits par moi, si je puis m'exprimer ainsi, ou, pour mieux dire, mes droits me suivent en elle, et ce sont ces droits qui sont dignes de respect.

Je vous l'ai déjà dit : ce n'est ni aux jurisconsultes ni aux économistes qu'il faut demander le vrai fondement de la propriété.

« Il [1] est difficile aujourd'hui de reconnaître le fondement de nos droits. Une longue habitude nous porte à croire que les lois qui, depuis un temps immémorial, protégent nos droits, les constituent ; que, par conséquent, si nous avons le droit de posséder, et s'il est interdit de nous ravir notre propriété, nous en sommes redevables aux lois qui ont déclaré la propriété inviolable. Mais en est-il réellement ainsi ?

« Si la loi établie reposait sur elle-même, si elle n'avait point sa raison dans quelque principe supérieur, elle serait le seul fondement du droit de propriété, et l'esprit satisfait ne chercherait pas à remonter plus haut. Mais toute loi suppose des principes qui en ont suggéré l'idée, qui la maintiennent et qui l'autorisent. S'arrêter à la loi écrite, c'est s'arrêter à la lettre ; c'est se conduire en jurisconsulte, non en philosophe.

« Quelques publicistes ont prétendu asseoir le droit de propriété sur un contrat primitif. Mais ce contrat primitif, à son tour, quelle en est la raison ? Il en est du contrat primitif comme de la loi écrite. Ce n'est, après tout, qu'une loi aussi, que l'on suppose primitive. Ainsi, quand un prétendu contrat serait la raison de la loi

1 PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leç. VIe, p. 232, etc.

écrite, il resterait à chercher la raison du contrat. La théorie qui fonde le droit de propriété sur un contrat primitif ne résout donc pas la difficulté, elle la recule.

« Il y a plus : qu'est-ce qu'un contrat ? une stipulation entre deux ou plusieurs volontés. D'où il suivrait que le droit de propriété est aussi mobile que l'accord des volontés. Un contrat fondé sur cet accord ne peut assurer au droit de propriété une inviolabilité qui n'est pas en lui. Il a plu à la volonté des contractants de décréter l'inviolabilité de la propriété ; un changement de leur volonté peut amener et justifier une autre convention par laquelle la propriété cesse d'être inviolable et peut subir les plus graves modifications.

« Comprendre ainsi le droit de propriété, le faire reposer sur un contrat ou sur une législation arbitraire, c'est le détruire. La loi écrite n'est pas le fondement du droit : sinon, il n'y a de stabilité ni dans le droit, ni dans la loi elle-même ; au contraire, la loi écrite a son fondement dans le droit qui lui préexiste, qu'elle traduit et qu'elle réalise ; elle met la force à son service, en échange du pouvoir moral qu'elle lui emprunte.

« Après les jurisconsultes et les publicistes qui fondent le droit de propriété sur les lois et les lois sur un contrat primitif, nous rencontrons les économistes qui, préoccupés de l'importance du travail et de la production, y placent le principe du droit de propriété. Chacun, disent-ils, a un droit naturel, inviolable et exclusif sur ce qui est le fruit de son propre travail ; le travail est naturellement productif ; le résultat de la production appartient au producteur ; il est impossible à un homme

de ne pas distinguer ses produits de ceux de tout autre, et d'attribuer à son voisin le moindre droit sur ce qu'il sait avoir produit lui-même. Cette théorie est déjà plus profonde que la précédente; mais elle est encore incomplète. Il y a certainement un rapport entre la production et le droit de propriété, et nous ferons voir en quoi consiste ce rapport. Mais pour produire, il me faut une matière quelconque, je ne produis qu'à l'aide de quelque chose que je possède déjà. Si cette matière sur laquelle je travaille ne m'appartient point, à quel titre les produits obtenus m'appartiendraient-ils? Il suit de là que la propriété préexiste à la production, et que celle-ci suppose un droit antérieur, qui, d'analyse en analyse, se résout dans le droit du premier occupant.

« La théorie, qui fonde le droit de propriété sur une occupation primitive, touche à la vérité; elle est même vraie, mais elle a besoin d'être expliquée. Qu'est-ce qu'occuper? C'est faire sien, c'est s'approprier. Il y avait donc, avant l'occupation, une propriété première que nous étendons par l'occupation; cette propriété première au delà de laquelle on ne peut remonter, c'est notre personne. Cette personne, ce n'est pas notre corps; notre corps est à nous, il n'est pas nous. Ce qui constitue la personne, c'est essentiellement, nous l'avons établi depuis longtemps, notre activité volontaire et libre, car c'est dans la conscience de cette libre énergie que le moi s'aperçoit et s'affirme. Le moi, voilà la propriété primitive et originelle, la racine et le modèle de toutes les autres. C'est de celle-là que toutes les autres viennent; elles n'en sont que des applications et des

développements. Le moi est saint et sacré par lui-même ; voilà déjà une propriété évidemment sainte et sacrée. Pour effacer le titre des autres propriétés, il faut nier celle-là, ce qui est impossible; et, si on la reconnaît, par une conséquence nécessaire, il faut reconnaître toutes les autres, qui ne sont que celle-là manifestée et développée. Notre corps n'est à nous que comme le siége et l'instrument de notre personne, et il est après elle notre propriété la plus intime. Tout ce qui n'est pas une personne, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas doué d'une activité intelligente et libre, c'est-à-dire encore tout ce qui n'est pas doué de conscience, est une chose. Le droit est dans la personne et non dans les choses, quelles qu'elles soient. Les personnes n'ont point de droit sur les personnes; elles ne peuvent les posséder et en user à leur gré; fortes ou faibles, elles sont sacrées les unes aux autres; leur faiblesse même est un titre de plus à notre respect ; les choses sont sans droit : les personnes peuvent en user, en abuser même.

« La personne a donc le droit d'occuper les choses, et, en les occupant, elle se les approprie; une chose devient par là propriété de la personne, elle lui appartient à elle seule, et nulle autre personne n'y a plus de droit. C'est ainsi qu'il faut entendre le droit de première occupation. Ce droit est le fondement de la propriété hors de nous, mais il suppose lui-même le droit de la personne sur les choses, et, en dernière analyse, celui de la personne, comme étant la source et le principe de tout droit.

« La personne humaine, intelligente et libre, et qui,

à ce titre, s'appartient à elle-même, se répand successivement sur tout ce qui l'entoure, se l'approprie et se l'assimile, d'abord son instrument immédiat, le corps, puis les diverses choses inoccupées dont elle prend possession la première, et qui servent de moyen, de matière ou de théâtre à son activité. Ainsi doit être expliqué le droit de premier occupant, après lequel vient le droit qui naît du travail et de la production.

« Le travail et la production ne constituent pas, mais confirment et développent le droit de propriété. Tant que l'occupation est toute seule, elle a quelque chose d'abstrait en quelque manière, d'indéterminé aux yeux des autres, et le droit qu'elle fonde tout légitime qu'il est, demeure obscur; mais quand le travail s'ajoute à l'occupation, il la déclare, la détermine, lui donne une autorité visible et certaine. Par le travail, en effet, au lieu de mettre simplement la main sur une chose qui n'avait pas de maître, nous y imprimons notre caractère, nous nous l'incorporons, nous l'unissons à notre personne. C'est là ce qui rend respectable et sacrée aux yeux de tous la propriété sur laquelle a passé le travail libre et intelligent de l'homme. Usurper la propriété qu'il possède en qualité de premier occupant est une action injuste; mais arracher à un travailleur la terre qu'il a arrosée de ses sueurs est aux yeux de tous un crime manifeste.

« Le principe du droit de propriété est la volonté efficace et persévérante, le travail, sous la condition de l'occupation première. Viennent ensuite les lois; mais tout ce qu'elles peuvent faire, c'est de proclamer le droit

qui existait avant elle dans la conscience du genre humain : elles ne le fondent pas, elles le garantissent. »

Sans entrer dans des développements que ce discours ne comporte pas, disons qu'en général tous les actes de l'individu, en tant qu'ils sont produits librement par lui, et lorsqu'ils n'entreprennent pas sur les droits d'un autre individu, ces actes sont parfaitement légitimes. Là est la liberté individuelle, fondement de la sûreté individuelle.

De cet ensemble de considérations, il résulte que le droit naturel repose sur un seul principe, qui est la sainteté de la liberté de l'homme. Le droit naturel, dans ses applications aux diverses relations des hommes entre eux, à tous les actes de la vie sociale, contient et engendre le droit civil. Comme en réalité le seul sujet du droit civil est l'être libre, le principe qui domine le droit civil tout entier est le respect de la liberté : le respect de la liberté s'appelle la justice [1].

La justice confère à chacun le droit de faire tout ce qu'il veut, sous cette réserve que l'exercice de ce droit ne porte aucune atteinte à l'exercice du droit d'autrui. L'homme qui, pour exercer sa liberté violerait celle d'un autre, manquant ainsi à la loi même de la liberté, se rendrait coupable. C'est toujours envers la liberté qu'il est obligé, que cette liberté soit la sienne ou celle d'un autre. Tant que l'homme use de sa liberté sans nuire à la liberté de son semblable, il est en paix avec lui-même et avec les autres ; mais aussitôt qu'il entreprend sur

[1] Sur le droit naturel et le droit civil, sur leur harmonie et leur commun principe, voyez PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leç. VII[e].

des libertés égales à la sienne, il les trouble et les déshonore; il se trouble et se déshonore lui-même : car il porte atteinte au principe même qui fait son honneur et qui garantit son repos. Alors, sur un plus grand théâtre se manifeste de nouveau cette loi de l'ordre éternel qui attache la misère au crime, et le bonheur, ou du moins la paix, à la vertu[1].

La paix est le fruit naturel de la justice, du respect que les hommes se portent ou doivent se porter les uns aux autres, parce qu'ils sont tous égaux, c'est-à-dire parce qu'ils sont tous libres.

Mais vous concevez que la paix et la justice ont des adversaires permanents et infatigables dans les passions, filles du corps, et naturellement ennemies de la liberté, fille de l'âme. Quiconque enfreint la liberté est coupable, et, par conséquent, répréhensible : car l'homme n'a pas seulement le droit de défendre sa liberté, il en a le devoir. De là l'idée de la répression, et la légitimité du droit de punir. Si l'homme, coupable seulement envers sa propre liberté, ne relève que du tribunal de la raison et de la conscience; dès qu'il trouble des libertés égales à la sienne, il est responsable devant ses semblables, il mérite d'être traduit devant un tribunal qui punisse les violateurs de la justice et de la paix, les ennemis de la liberté publique.

Mais qui composera ce tribunal? Qui pourra saisir et punir le coupable? Qui sera dépositaire de la puissance

1 C'est cette loi qu'on appelle la loi du mérite et du démérite dans l'individu et dans la société. Voyez PREMIERS ESSAIS, p. 301, DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, leç. XIe et XIVe, etc.

nécessaire pour faire respecter la liberté, la justice et la paix? Ici vient l'idée du gouvernement[1].

La société est le développement régulier, le commerce paisible de toutes les libertés, sous les auspices de la justice et du commun respect des droits réciproques. La société n'est pas l'œuvre des hommes : c'est l'œuvre même de la nature des choses. Il y a une société naturelle et légitime, dont toutes nos sociétés ne sont que des copies plus ou moins imparfaites. A cette société correspond un gouvernement tout aussi naturel, tout aussi légitime, envers lequel nous sommes obligés, qui nous défend et que nous devons défendre, et en qui nous avons le devoir de placer et de soutenir la force nécessaire à l'exercice de ses fonctions.

Mais la force qui doit servir peut nuire aussi. L'art social n'est autre chose que l'art d'organiser le gouvernement de manière à ce qu'il puisse toujours veiller efficacement à la défense des institutions protectrices de la liberté, sans jamais pouvoir tourner contre ces institutions la force qui lui a été confiée pour les maintenir.

Le principe et l'objet de tout gouvernement humain, digne de ce nom, est la protection des droits naturels, comme l'ont reconnu les deux nations modernes qui ont porté le plus haut le génie de l'organisation sociale, l'Angleterre dans le fameux *bill* des droits, et surtout la France dans l'immortelle Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Voilà ce que proclame la philosophie; mais elle s'arrête là, ou du moins elle n'agite

1 Sur l'idée du gouvernement, DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN, leç. XVe, p. 394, etc.; PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leç. VIIe et VIIIe.

qu'avec une extrême circonspection la question de la meilleure forme de gouvernement, car cette question tient à la fois à des principes fixes et à des circonstances qui varient selon les lieux et selon les temps [1].

Notre tâche est-elle terminée avec cette théorie? Tous nos devoirs privés et publics se bornent-ils à nos devoirs envers la liberté? Je ne le pense pas, et je me hâte d'appeler votre attention sur une distinction importante que je vous ai souvent présentée, et qui est l'âme, en quelque sorte, de notre philosophie morale et politique.

Respecter la liberté de nos semblables, telle est la loi fondamentale, loi précise dans son énoncé, sévère dans ses conséquences: car toute infraction à la loi, en nuisant aux autres, est nuisible à l'agent, et le précipite lui-même dans l'avilissement et dans la misère. S'abstenir, comme dit le stoïcisme, voilà la loi. Quand l'homme a rempli cette loi, nul n'a rien à lui dire. Mais a-t-il accompli toute sa destinée? A-t-il atteint les dernières limites de la beauté morale?

Plus d'une fois on a vu de grands hommes, non contents de ne pas attenter à la liberté d'autrui et de défendre la leur, entrer sur la scène du monde pour revendiquer la liberté de leurs semblables. Décius aurait satisfait à la loi, s'il fût mort tranquillement au milieu de ses concitoyens, sans avoir nui à aucun d'eux; il fit plus, il se dévoua pour eux. Curtius se précipita dans

[1] Nous avons ailleurs, et particulièrement dans la PHILOSOPHIE SENSUALISTE, leç. VIII, établi qu'en France la raison et l'histoire s'accordent à montrer la meilleure forme de gouvernement dans la monarchie constitutionnelle.

l'abîme afin de sauver sa patrie. Je pourrais prendre des exemples de dévouement plus récents ; je pourrais trouver ces exemples sur des théâtres moins éclatants, où l'instinct moral engendre souvent un héroïsme d'autant plus grand qu'il est plus obscur [1]. Le caractère de tous ces exemples est que, sans être contraires à la loi du respect de la liberté, ils la surpassent; en même temps ils sont proclamés par le genre humain tout entier comme des actes de la vertu la plus sublime.

Il est donc vrai que si l'obligation de ne jamais porter atteinte à la liberté d'autrui subsiste, inviolable et imprescriptible, dans certains cas un instinct supérieur à la loi, qui est en morale ce que le génie est dans les arts, franchit les limites de la loi, et s'élance du désintéressement au dévouement, de la justice à la charité.

Le désintéressement et le dévouement sont des vertus d'un ordre différent : l'un se définit avec rigueur, l'autre échappe à toute définition. Voulez-vous une marque éclatante de cette différence ? Quand un homme a désobéi à la loi qui l'oblige au respect de la liberté d'autrui, la société menacée se sent le droit de prendre contre lui des mesures efficaces : car la loi du respect de la liberté, la justice, emporte le droit de contrainte. Loin de là, la loi du dévouement n'admet aucune contrainte. Nulle lo humaine n'obligeait Décius à se dévouer ; nulle loi humaine ne condamne à l'héroïsme : mais le genre humain a des couronnes et des autels pour les martyrs et pour les héros.

1 Philosophie écossaise, IIIe leç. *Hutcheson*, p. 120, etc.

Vous qui avez faim, je me sens le devoir de vous secourir, et vous n'avez pas le droit d'exiger de moi la moindre partie de ma fortune; et si vous m'arrachez une obole, vous commettez une injustice. Il y a ici des devoirs qui n'ont pas de droits corrélatifs.

On pourrait dire que le dévouement est, en quelque sorte, le superflu, le luxe de la morale, tandis que le désintéressement, la probité, la justice, est la morale obligatoire par excellence : c'est celle-là qui est l'objet du droit proprement dit..

Quel est donc cet instinct ? quelle est cette loi supérieure à toutes les lois écrites, à toutes les définitions, à toutes les formules rigoureuses du droit et du devoir ? Cette loi se manifeste par un cri de la conscience : voilà sa promulgation. Elle est si pure qu'on l'aperçoit à peine; ce n'est souvent qu'après l'action et en y réfléchissant, qu'on sent avoir été inspiré par quelque chose de plus grand encore que le respect de la liberté; c'est le souffle divin qui pénètre l'âme et l'élève au-dessus des lois ordinaires :

Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.

Ce principe admirable, s'il est dans chacun de nous, doit être aussi dans ce grand individu qu'on appelle la société, et dans le gouvernement qui le représente. « Oui, vous disais-je, il y a quelques années[1], le gouvernement d'une société humaine est aussi une personne morale. Il a un cœur comme l'individu; il a de la généro-

[1] Du Vrai, du Beau et du Bien, leç. xve, p. 396, etc.

sité, de la bonté, de la charité. Il y a des faits légitimes et même universellement admirés, qui ne s'expliquent pas, si on réduit la fonction du gouvernement à la seule protection des droits. Le gouvernement doit aux citoyens, en une certaine mesure, de veiller à leur bien-être, de développer leur intelligence, de fortifier leur moralité. De là quelquefois, pour le gouvernement, le droit redoutable d'user de la force pour faire du bien aux hommes. Mais ici, nous touchons à ce point délicat où la charité incline au despotisme. » En effet, la charité n'échappe pas à cette loi invincible qui place le mal à côté du bien, et condamne les choses les meilleures aux périls qu'entraîne leur abus. C'est alors que s'applique la triste maxime : Ce qu'il y a de pire est la corruption de ce qu'il y a de meilleur. La justice elle-même, si on s'y renferme exclusivement, sans y joindre la charité, dégénère en une sécheresse insupportable. Rappelez-vous nos anciennes paroles[1] : «Un malheureux est là souffrant devant nous. Notre conscience est-elle satisfaite, si nous pouvons nous rendre le témoignage de n'avoir pas contribué à ses souffrances ? Non, quelque chose nous dit qu'il est bien encore de lui donner du pain, des secours, des consolations... De même, il faut le reconnaître, la charité aussi a ses dangers. Elle tend à substituer son action propre à l'action de celui qu'elle veut servir ; elle efface un peu sa personnalité, et se fait, en quelque sorte, sa providence, rôle redoutable pour un mortel ! Pour être utile aux autres, on s'impose à eux, et on risque

[1] *Ibid.*, p. 386, etc.

d'attenter à leurs droits. L'amour, en se donnant, asservit. Sans doute il ne nous est pas interdit d'agir sur autrui; nous le pouvons toujours par la prière et l'exhortation. Nous le pouvons aussi par la menace, quand nous voyons un de nos semblables s'engager dans une action criminelle ou insensée. Nous avons même le droit d'employer la force, quand la passion emporte la liberté et fait disparaître la personne. C'est ainsi que nous pouvons, que nous devons même empêcher par la force le suicide d'un de nos semblables. La puissance légitime de la charité se mesure sur le plus ou moins de liberté et de raison de celui auquel elle s'applique. Quelle délicatesse ne faut-il pas dans l'exercice de cette vertu périlleuse! comment apprécier assez certainement le degré de liberté que possède encore un de nos semblables, pour savoir jusqu'où on peut se substituer à lui dans le gouvernement de sa destinée? Et quand, pour servir une âme faible, on s'est emparé d'elle, qui est assez sûr de soi pour n'aller pas plus loin, pour ne passer pas de l'amour de la personne dominée à l'amour de la domination elle-même? La charité est souvent le commencement et l'excuse, et toujours le prétexte des grandes usurpations. Pour avoir le droit de s'abandonner aux mouvements de la charité, il faut s'être affermi soi-même dans un long exercice de la justice.... La justice [1], le respect et le maintien de la liberté est la grande loi de la société et de l'État qui la représente; mais la justice est-elle la seule loi morale? Nous avons prouvé qu'à côté de cette

[1] PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, leç. v^e, *Smith*, p. 226.

loi il en est une autre qui n'oblige pas seulement au respect des droits des autres, mais nous fait un devoir de soulager leurs misères de tout genre, de venir en aide à nos semblables, même au détriment de notre fortune et de notre bien-être. Examinez le principe de la plus petite aumône : vous ne pouvez le ramener à la seule justice, car cette petite somme d'argent que vous vous croyez le devoir de donner à un malheureux, lui, il n'a pas le droit de l'exiger de vous.... Nous faisons de la justice le principe fondamental et la mission spéciale de l'État ; mais nous croyons avoir établi en même temps qu'il est absolument impossible de ne pas mettre aussi dans la société quelque chose au moins de ce devoir de la charité qui parle si énergiquement à toute âme humaine. Selon nous, l'État doit, avant tout, faire régner la justice, et il doit avoir aussi du cœur et des entrailles ; il n'a pas rempli toute sa tâche quand il a fait respecter tous les droits ; il lui reste quelque autre chose à faire, quelque chose de redoutable et de grand ; il lui reste à exercer une mission d'amour et de charité sublime à la fois et périlleuse : car, il faut bien le savoir, tout a ses dangers ; la justice, en respectant la liberté d'un homme, peut, en toute conscience, le laisser mourir de faim ; la charité, pour le sauver physiquement et surtout moralement, peut s'arroger le droit de lui faire violence. La charité a couvert le monde d'institutions admirables ; mais c'est elle aussi, égarée et corrompue, qui a élevé, autorisé, consacré bien des tyrannies. Il faut contenir la charité par la justice, mais non pas l'abolir et en interdire l'exercice à la société. »

Nous pouvons ici vous indiquer d'avance quelques devoirs de la charité civile qui sont à la fois manifestes et purs de tout danger.

1° L'État doit aux citoyens que le malheur accable, aide et protection pour la conservation et pour le développement de leur vie physique. De là l'utilité et la nécessité des institutions de bienfaisance, le plus possible volontaires et privées, quelquefois publiques, ou formées avec l'intervention de l'État, en une certaine mesure qu'il est impossible de déterminer *a priori* d'une manière unique et absolue pour des cas variables et différents. Sans multiplier abusivement les hospices pour l'enfance délaissée, pour les malades et pour les vieillards sans ressources, il faut bien se garder de les proscrire, comme le veut une étroite et impitoyable économie politique.

2° L'État doit aussi à qui en a besoin aide et protection dans le développement de sa vie intellectuelle. Il est responsable de toutes les facultés qui avortent par une brutale oppression. La charité éclairée doit à tous cette première instruction qui cultive un peu l'esprit et empêche l'homme de déchoir de sa nature et de tomber du rang d'homme à celui d'animal.

3° L'État doit enfin, il doit surtout et à tout citoyen aide et protection dans le développement de sa vie morale. L'homme n'est pas seulement un être intelligent, il est aussi un être moral, c'est-à-dire capable de vertu ; la vertu est encore bien plus que la pensée le but de son existence ; elle est sainte entre toutes les choses saintes. L'État doit donc procurer et toujours surveiller l'éduca-

tion des enfants, soit dans les écoles publiques, soit dans les écoles privées ; il a le devoir de venir au secours de ceux que la pauvreté priverait de ce grand bienfait. Que l'État leur ouvre des écoles appropriées à leurs besoins, et qu'il les y retienne jusqu'à ce qu'ils sachent ce que c'est que Dieu, l'âme et le devoir : car la vie humaine, sans ces trois mots bien compris, n'est qu'une douloureuse et accablante énigme[1].

4° La charité intervient jusque dans la punition des crimes : à côté du droit de punir, elle met le devoir de corriger. « L'homme coupable est un homme encore ; ce n'est pas une chose dont on doive se débarrasser dès qu'elle nuit, une pierre qui tombe sur notre tête et que nous rejetons dans l'abîme afin qu'elle ne blesse plus personne. L'homme est un être raisonnable capable de comprendre le bien et le mal, de se repentir et de se réconcilier un jour avec l'ordre. Ces vérités ont donné naissance à des ouvrages qui honorent la fin du dix-huitième siècle et le commencement du dix-neuvième. Beccaria, Filangieri, Bentham ont réclamé contre la rigueur excessive des lois pénales. Le dernier surtout, par la conception des maisons de pénitence, rappelle les premiers temps du christianisme où le châtiment consistait, dit-on, en une expiation qui permettait au coupable de remonter par le repentir au rang des justes. Punir est légitime, améliorer est charitable. Dans quelle mesure ces deux principes doivent-ils s'unir ? Rien de plus délicat,

1 Voyez nos écrits sur l'instruction publique en Allemagne et en Hollande, et particulièrement notre rapport à la Chambre des pairs sur l'instruction primaire. DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE EN FRANCE SOUS LE GOUVERNEMENT DE JUILLET, t. Ier.

de plus difficile à déterminer. Ce qu'il y a de certain, c'est que la justice doit dominer. En entreprenant l'amendement du coupable, le gouvernement usurpe, d'une usurpation bien généreuse, sur les droits de la religion, mais il ne doit pas aller jusqu'à oublier sa fonction propre et son devoir rigoureux [1]. »

En résumé, respecter les droits d'autrui et faire du bien aux hommes, être à la fois juste et bon, voilà la morale sociale dans les deux éléments qui la constituent.

C'est pour avoir confondu ces deux parties différentes de la morale, que les plus grands moralistes se sont jetés dans des théories exclusives, également fausses, également dangereuses. Déjà, l'année dernière, nous avons vu Smith, après avoir découvert et exposé les lois naturelles de la production et de la richesse, comme épuisé par ce grand effort, s'arrêter et ne reconnaître à peu près au gouvernement d'autres fonctions que celles d'un commissaire de police; nous l'avons vu, n'admettant d'autre principe que la liberté du travail, c'est-à-dire la justice, condamner les institutions les plus nécessaires et les plus bienfaisantes, et ouvrir la porte, sans le vouloir, à une économie politique sans grandeur et sans entrailles [2]. Vous verrez, cette année, le premier des moralistes modernes, Kant, revenir au stoïcisme à la fin du dix-huitième siècle, de peur du mysticisme rejeter l'amour, et sacrifier la charité à la justice, comme si l'âme humaine, comme si la société qui l'exprime,

1 Du Vrai, du Beau et du Bien, leç. xv[e].

2 Sur les mérites et sur les vices de l'économie politique de Smith, voyez Philosophie écossaise, leç. v[e], *Smith*, etc.

n'étaient pas assez vastes pour donner place à toutes les deux!

D'ailleurs, je me hâte de le reconnaître ou plutôt de le répéter, la justice encore plus que la charité est le fond de toute société, et ce fond est immortel.

Les droits et les devoirs de l'homme, dont la déclaration est moderne, sont aussi anciens que l'homme. J'ai besoin de faire cette profession de foi en l'honneur de l'humanité. Aussitôt que l'homme s'est connu, il s'est connu comme un être libre, et il s'est respecté ; il s'est mis au-dessus des choses, et il a su qu'il s'avilirait, soit en violant la liberté d'autrui, soit en laissant violer la sienne. De tout temps, la liberté a été connue et honorée, mais plus ou moins, et toujours partiellement. Tel droit éclairait déjà l'espèce humaine, quand tel autre était encore dans l'ombre. La sainte liberté ne découvre pas d'abord toute sa face, elle ne lève que successivement ses voiles; mais le peu qu'elle montre d'elle, sans la réveler tout entière, suffit à l'homme pour ennoblir son existence, et lui donner la conviction qu'il vaut mieux que ce monde au milieu duquel il se trouve jeté.

Le vrai monde de l'homme est celui de la liberté, et sa vraie histoire n'est autre chose que le progrès constant de la liberté, de plus en plus comprise d'âge en âge, et s'étendant toujours dans la pensée de l'homme, jusqu'à ce que d'époque en époque arrive celle où tous les droits soient connus et respectés, et où, pour ainsi parler, l'essence même de la liberté se manifeste.

La philosophie de l'histoire nous montre, à travers

les vicissitudes qui élèvent et précipitent les sociétés, les démarches continuelles de l'humanité vers la société idéale dont je vous ai tracé une bien imparfaite image, et qui serait le règne de la liberté sur la terre[1]. Cette société idéale ne se réalise jamais d'une manière absolue · car tout idéal en se réalisant s'altère; mais tout altéré qu'il est, c'est encore lui qui fait la beauté des choses auxquelles il se mêle; c'est un rayon de la vraie société qui, en se faisant jour dans les diverses sociétés particulières qui se succèdent, leur communique de plus en plus quelque chose de sa grandeur et de sa force.

Longtemps l'humanité se repose dans une forme de la liberté qui lui suffit. Cette forme ne s'établit et ne se soutient qu'autant qu'elle convient à l'humanité. Il n'y a jamais d'oppression entière et absolue, même dans les époques qui nous paraissent aujourd'hui les plus opprimées: car un état de la société ne dure, après tout, que par le consentement de ceux auxquels il s'applique. Les hommes ne désirent pas plus de liberté qu'ils n'en conçoivent; et c'est sur l'ignorance bien plus que sur la servilité que sont fondés tous les despotismes. Ainsi, sans parler de l'Orient, où l'homme enfant avait à peine le sentiment de son être, c'est-à-dire de la liberté; en Grèce, dans cette jeunesse du monde où l'humanité commence à se mouvoir et à se connaître, la liberté naissante était bien faible encore, et pourtant les démocraties de la Grèce n'en demandaient pas davantage. Mais, comme il est de l'essence de toute chose impar-

[1] Sur la philosophie de l'histoire, voyez PREMIERS ESSAIS, p. 313, etc.

faite de tendre à se perfectionner, toute forme partielle n'a qu'un temps et fait place à une formeplus générale qui, tout en détruisant la première, en développe l'esprit : car le mal seul périt, le bien reste et fait sa route. Le moyen âge, où peu à peu l'esclavage succombe sous l'Évangile, le moyen âge a possédé bien plus de liberté que le monde ancien [1] ; aujourd'hui il nous paraît une époque d'oppression parce que l'esprit humain n'étant plus satisfait des libertés dont il jouissait alors, vouloir le renfermer dans l'enceinte de ces libertés qui ne lui suffisent plus, est une oppression véritable. Mais la preuve que le genre humain ne se trouvait pas opprimé au moyen âge, c'est qu'il le supporta. Il n'y a pas plus de deux ou trois siècles que le moyen âge commence à peser à l'humanité. Aussi, depuis deux ou trois siècles, il est attaqué. Les formes de l'humanité, quand elles lui conviennent, sont inébranlables ; le téméraire qui ose y toucher se brise contre elles; mais, quand une forme de la société a fait son temps; quand on conçoit, quand on veut plus de droits qu'on n'en possède ; quand ce qui était un appui est devenu un obstacle ; quand enfin l'esprit de liberté et l'amour des peuples, qui marche à sa suite, se sont retirés ensemble de la forme autrefois la plus puissante et la plus adorée, le premier qui met la main sur cette idole, vide du Dieu qui l'animait, l'abat aisément et la réduit en poussière.

Ainsi va le genre humain de forme en forme, de révolution en révolution, ne marchant que sur des ruines,

[1] Sur les progrès de la liberté et des droits dans l'espèce humaine, voyez PHILOSOPHIE SENSUALISTE, VIIIe leç.

mais marchant toujours. Le genre humain, comme l'univers, ne continue de vivre que par la mort ; mais cette mort n'est qu'apparente, puisqu'elle contient le germe d'une vie nouvelle. Les révolutions, considérées de cette manière, ne consternent plus l'ami de l'humanité, parce qu'au delà de destructions momentanées il aperçoit un renouvellement perpétuel, parce qu'en assistant aux plus déplorables tragédies, il en prévoit l'heureux dénoûment; parce qu'en voyant décliner et tomber une forme de la société, il croit fermement que la forme future, quelles que soient les apparences, sera meilleure que toutes les autres : telle est la consolation, l'espérance, la foi sereine et profonde du philosophe.

Les crises de l'humanité s'annoncent par de tristes symptômes et de sinistres phénomènes. Les peuples qui perdent leur forme ancienne aspirent à une forme nouvelle, qui est moins distincte à leurs yeux, et les agite bien plus qu'elle ne les console par les vagues espérances qu'elle leur donne et les perspectives lointaines qu'elle leur découvre. C'est surtout le côté négatif des choses qui est clair; le côté positif est obscur. Le passé qu'on rejette est bien connu; l'avenir qu'on invoque est couvert de ténèbres. De là ces troubles de l'âme, qui souvent, dans quelques individus, aboutissent au scepticisme. Contre le trouble et le scepticisme il n'y a qu'un asile, la philosophie, laquelle nous révèle le fond moral et l'objet certain de tous les mouvements de l'histoire, et nous donne la vue distincte et assurée de la vraie société dans son éternel idéal.

Oui, il y a une société éternelle, sous des formes qui

se renouvellent sans cesse. Vous me demandez où va l'humanité. Je vous réponds en vous montrant le but sacré qu'elle doit poursuivre. Ce qui sera peut nous être obscur ; grâce à Dieu, ce que nous devons faire ne l'est point ; il ne nous sera demandé compte que de l'accomplissement de nos devoirs, et ces devoirs j'ai tâché de vous les faire connaître.

Jeunes gens qui fréquentez ces leçons, sachez que l'esprit patriotique sans la science est un mouvement honorable encore, mais inquiet et périlleux, qui trouble à la fois l'âme et le monde. La science, en donnant à l'esprit patriotique un sûr fondement, le rend énergique sans inquiétude, actif sans agitation. Je voudrais vous enseigner, comme Platon, ce qui ne passe point. Je voudrais ne rien vous apprendre aujourd'hui que demain vous soyez condamnés à désapprendre. Je voudrais imprimer dans vos esprits et dans vos cœurs des principes qui pussent subsister et vous soutenir parm toutes les épreuves de la vie et dans la perpétuelle mobilité des affaires humaines. Ces principes sont à la fois très simples et d'une immense portée. Le plus pauvre d'esprit, s'il a en lui un cœur humain, peut les comprendre et les pratiquer ; et ils contiennent toutes les obligations que peuvent rencontrer, dans leur développement le plus élevé, les individus et les États. C'est d'abord la justice, le respect inviolable que la liberté d'un homme doit avoir pour celle d'un autre homme ; c'est ensuite la charité, dont les inspirations vivifient et agrandissent les rigides enseignements de la justice, sans les altérer. La justice est le frein de l'humanité, la charité

en est l'aiguillon. Otez l'une ou l'autre, l'homme s'arrête ou se précipite. Conduit par la charité, appuyé sur la justice, il marche à sa destinée, d'un pas réglé et soutenu. Voilà l'idéal qu'il s'agit de réaliser, dans les lois, dans les mœurs, et avant tout dans la pensée et dans la philosophie. L'antiquité, sans méconnaître entièrement la charité, recommandait surtout la justice, si nécessaire aux démocraties. La gloire du christianisme est d'avoir proclamé et répandu la charité, cette lumière du moyen âge, cette consolation de la servitude, et qui apprend à en sortir. Il appartient aux temps nouveaux de recueillir le double legs de l'antiquité et du moyen âge, et d'accroître ainsi le trésor de l'humanité. Permettez-moi de le dire : La philosophie nouvelle est la première philosophie qui ait exprimé dans leurs caractères distinctifs et rappelé à leur harmonie ces deux grands côtés de l'âme, ces deux principes différents, également vrais, également nécessaires, également sacrés, de la morale éternelle.

APPENDICE

N° I.

Deux articles de M. Augustin Thierry

Dans le *Courrier français*, années 1819 et 1820.

« Pendant qu'on voyait le Collége de France se remplir de la foule des auditeurs de M. Daunou, un professeur, encore jeune, attirait un concours aussi nombreux dans les salles du collége du Plessis[1]. C'est un rapprochement plein d'intérêt que celui de deux cours de science morale, professés en même temps et avec un égal succès par deux hommes d'un âge si différent. Tandis que le premier, déjà avancé dans la vie, en décrivant les caractères de l'homme de bien et du patriote, semblait raconter sa propre histoire, les leçons du second, retombant sur le professeur lui-même, pour qui la double carrière d'homme et de citoyen ne vient que de s'ouvrir, avaient aux yeux de l'auditoire la gravité d'un

1 C'est dans le bâtiment de l'ancien collége du Plessis, rue Saint-Jacques, que furent d'abord et demeurèrent assez longtemps établies les trois facultés de théologie, des lettres et des sciences.

engagement moral, contracté en public et sous la garantie de la science.

Le cours de M. Cousin a représenté dans son plan les dimensions mêmes de la science dont il devait tracer l'histoire. Le professeur ne s'est placé ni en deçà ni au delà de l'enseignement de la philosophie morale, tel qu'il a été pratiqué de tout] temps. Depuis Platon jusqu'à nos jours, la philosophie morale a embrassé des considérations générales sur l'homme, le bien et le mal, le mérite et le démérite, le devoir, le droit; et de plus, l'application de ces théories à toutes les actions humaines, à toutes les situations de la vie, soit privées, soit publiques, ou, en d'autres termes, les notions élémentaires du droit naturel, du droit civil et du droit politique. En sa qualité de philosophe moraliste, M. Cousin était sous l'obligation de parcourir successsivement toutes ces parties de la science morale; en qualité d'historien, il se trouvait encore sous cette même obligation; car les philosophes du dix-huitième siècle qu'il s'était chargé de faire connaître, n'ont point jugé à propos de resserrer dans de plus étroites limites leurs différents systèmes de philosophie pratique. Sans parler des Français, qui, trop évidemment, n'ont pas négligé l'homme social dans leurs théories sur l'homme, les philosophes écossais surtout ont tiré de leurs recherches générales les conséquences les plus positives et les plus détaillées. Dans les chaires de Glascow et d'Édimbourg, sous le nom de philosophie morale, les professeurs ont toujours présenté des considérations scientifiques de quatre espèces : premièrement, des vues générales, logiques et

métaphysiques; en second lieu, une doctrine morale complète; enfin, la double application de cette doctrine à la jurisprudence (c'est ainsi qu'ils appellent le droit sous toutes ses formes) et à l'économie politique. Telle est la division des ouvrages classiques publiés par le docteur Hutcheson et Ferguson; quant à Reid et à Smith, on sait que leur enseignement était le même pour l'étendue que celui de leurs prédécesseurs; seulement ils n'en ont pas livré au public toutes les parties.

Ainsi, sous peine de mutiler la philosophie, et de fausser l'histoire, M. Cousin, professeur de l'histoire de la philosophie morale, devait embrasser dans le plan de son cours tous les genres de recherches morales, dont nous avons fait l'énumération, et par conséquent aborder cette partie de la science à laquelle on peut spécialement donner le nom de philosophie politique. Il l'a donc abordée et traitée à fond; mais nous devons dire qu'en obéissant ainsi aux lois impérieuses de l'enseignement qui lui était confié, il n'a point oublié à quels titres rationnels ce que nous appelons politique pouvait intervenir dans ses leçons. Toujours professeur et jamais tribun, il est allé jusqu'où le conduisait la science; mais il s'est arrêté scrupuleusement à ce terme.

Il est superflu de dire que nous ne parlerons ici ni de la philosophie générale, qui est la base de l'enseignement de M. Cousin, ni de ses théories particulières sur les devoirs, ni des résultats intéressants que l'on pourrait tirer de son cours pour éclairer la partie morale de toutes les sciences, de la littérature et des arts.

Les bornes nécessaires d'un article nous forcent de n'envisager le cours de M. Cousin que sous un seul aspect, et sous l'aspect qui se rapporte le mieux à la nature de ce journal. Nous nous attacherons donc seulement à donner une idée des conséquences politiques développées par ce professeur, en les dégageant des doctrines supérieures dont elles ont été sévèrement déduites. La politique de M. Cousin commence scientifiquement à l'homme; il définit l'homme une force; cette force, quoique bornée de mille manières, lui paraît libre dans sa sphère. C'est là qu'il prend son point de départ; c'est aussi de là que nous partirons pour présenter, dans un ordre conforme à sa méthode, les souvenirs, très incomplets, mais assez exacts, que nous avons retenus de ses leçons.

Tant que je veille, je pense, j'agis, je suis libre : je puis à mon gré faire ou ne pas faire, je règne sur moi-même. Dans la nature, rien ne s'appartient, rien ne possède une force inhérente à soi; moi, je suis dépositaire d'une puissance active et volontaire, limitée, il est vrai, mais qui pourtant est volontaire. Je ne suis pas une chose, je suis une personne. Dès que j'ai reconnu en moi ce fait, ou plutôt dès que j'ai reconnu que ce fait, c'est moi-même, je sais ma nature, je vois quelle est ma place dans le monde, je connais mon devoir, c'est d'être fidèle à ma nature, c'est de rester libre.

Je suis libre, donc je dois me conserver libre, donc je dois maintenir l'indépendance native de ma volonté contre ce qui m'entoure, et ne pas me confondre avec les choses, qui n'ont point de volonté. Je puis bien entrer en communication avec elles, mais non pas me rendre

semblable à elles. Ce devoir m'est prescrit par ma raison, qui me révèle la loi de la liberté, comme ma conscience m'atteste ma liberté. La raison m'ordonne de fuir les excès qui peuvent ajouter d'autres chaînes à celles que m'imposent les bornes de mes organes, d'être tempérant, prudent et sage, et surtout de m'éclairer moi-même, et d'agrandir ma liberté en perfectionnant mon être.

J'ai des devoirs envers moi-même, je n'en ai point envers les choses. Les choses n'ont pas d'activité en elles, je puis donc légitimement leur imposer la mienne ; je puis me les asservir, me les approprier, en user selon mes besoins, tourmenter leur substance, modifier ou briser leurs formes, selon ma pensée et ma puissance. Mais j'aperçois des êtres plus ou moins conformes à moi par leurs apparences matérielles; je vais pour exercer sur eux l'empire de ma force ; l'un de ces êtres, moins robuste peut-être que moi, sans armes, d'un sexe plus faible que le mien, prononce devant moi ces seuls mots : Je suis libre, et il m'arrête. Tu es libre, ta liberté vaut la mienne; ma raison me dit qu'elle est sacrée pour moi ; tu es mon semblable ; c'est donc à toi seul de disposer de toi, comme c'est à moi seul de disposer de moi-même.

A cette découverte, l'homme entre sous l'empire d'une obligation nouvelle, celle de laisser tout homme dans son indépendance. Les hommes, tous libres, ont tous les mêmes devoirs mutuels, ils ont les mêmes droits réciproques, ils sont tous égaux. Ainsi, la liberté morale engendre l'égalité morale.

Cette notion de l'égalité, tirée de la liberté toujours

identique à elle-même, est la seule qui soit réelle; car l'égalité physique est une hypothèse à chaque instant démentie. Sainte comme la liberté qui la fonde, l'égalité donne naissance à l'idée de la justice; la justice n'est pas autre chose que le respect mutuel des libertés, respect égal, parce qu'elles sont toutes égales, en tant qu'elles sont des libertés. Elles peuvent, il est vrai, se déployer inégalement, et alors le respect de leur déploiement inégal est la première loi de la justice. La justice n'exige point que chaque liberté possède des propriétés égales, mais bien que chaque liberté possède inviolablement la mesure de propriétés où son mode de développement personnel l'a conduite. Si, parmi les hommes pareillement libres et capables d'acquérir, on voit avec tristesse les uns dans l'abondance et les autres dans le dénûment, c'est à l'humanité, et non à la justice, qu'il faudra demander d'affaiblir ces différences affligeantes. Celui que l'imbécillité de sa nature physique ou la fatalité des choses ont retenu ou jeté dans le besoin, n'a point de droits sur notre opulence, quoique nous ayons, comme hommes, des devoirs envers sa misère. Un philosophe de notre époque [1] a dit ingénieusement : Toute faiblesse a des droits; il est plus exact encore de dire : Toute force a des devoirs; le résultat est le même, le principe est différent.

Ma liberté, ma volonté, ma pensée, mon être, termes synonymes. La raison déclare ma liberté sainte; ma pensée est donc sainte, et personne n'a nul droit sur

[1] M. de Tracy.

elle, quelques formes qu'elle ait revêtues. Mon corps, qui est l'intermédiaire entre ma volonté et les choses, entre moi et ce qui n'est pas moi, mon corps est à moi seul; l'indépendance de mes membres est aussi sacrée pour autrui que l'indépendance de ma pensée. De plus, quand mes forces physiques s'appliquent aux choses, elles font passer dans les choses l'inviolabilité qui était en elles. En d'autres termes, la propriété est sainte, et tout ce qu'un homme a fait sien, lui appartient à titre légitime. Je n'ai pas de droit sur ce qu'un autre a occupé avant moi; mais ce que j'ai occupé le premier est à moi, aussi longtemps que je ne m'en dépossède pas. Si je fais de la chose que j'ai le premier occupée la matière de mon industrie, si la volonté de me la rendre plus utile s'ajoute à la volonté primitive que j'ai eue de la rendre mienne, mon droit sur elle se fortifie et redouble par cette répétition d'actes libres. Du droit de propriété, ainsi conçu, se déduisent naturellement le droit de donation et le droit de transmission par héritage: la volonté qui se dépossède est sainte comme la volonté qui s'approprie.

Voilà toute la morale sociale; il n'est point d'autres devoirs, ni d'autres droits pour l'homme vivant avec les hommes. Ces droits et ces devoirs existent par eux-mêmes, et en vertu de la nature humaine. Les lois peuvent se présenter; elles les publieront, elles ne les créeront pas, car ils étaient avant elles. On gravera sur l'airain que la liberté est sainte, que la propriété est sainte; et l'on n'aura fait que rendre lisibles pour les yeux des principes déjà existants pour la raison. Ce ne seront pas les tables de la loi qui légitimeront ces principes; la

loi, au contraire, n'aura de légitimité que par sa concordance avec eux.

Ainsi, la société est déjà, quand le gouvernement n'est pas encore ; elle existe, et le gouvernement qui doit la maintenir ne fait que s'ajouter à elle. Le gouvernement a sa base dans la maxime que toute infraction au devoir social doit être physiquement punie. L'idée première, dans l'ordre logique, est donc celle du devoir social; la violation de ce devoir est la seconde; l'idée de punition, et avec elle, l'idée de gouvernement, n'arrivent qu'en dernier lieu. Il suit de là que le droit naturel qui constate l'inviolabilité des personnes, et le droit civil qui constate l'inviolabilité des possessions, sont antérieurs, et par conséquent supérieurs au droit politique.

Pour mettre quelque ordre dans ses idées, soit théoriques, soit pratiques, sur l'organisation sociale, il faut donc poser d'abord la société comme principe et comme fin, et de là passer au gouvernement, qui est le moyen de la société, et qui, pour être légitime, doit s'accommoder à sa fin. Viennent alors les législateurs ; ils n'auront point, comme disent Rousseau et Hobbes, une société à créer, mais une société à conserver; ils ne demanderont point, comme ces philosophes, que chacun abandonne une partie de ses droits pour entrer dans l'état social ; ces droits sont la société même ; il ne s'agit que de les maintenir tous, et la société sera maintenue. La question des lois politiques est donc tout entière dans la garantie des droits sociaux, nés du seul rapprochement des hommes, et que les hommes, comme êtres raisonnables, conçoivent toujours, qu'ils les aient dé-

clarés ou non, garantie de la liberté, de toutes les formes de la liberté, c'est-à-dire, garantie de la justice sociale, et, d'un seul mot, garantie de l'ordre ; voilà le gouvernement. Tout ensemble d'institutions, qui, sous quelque forme que ce soit, remplit ces conditions nécessaires, est un bon gouvernement; tout gouvernement qui n'y satisfait point, de quelque titre qu'il se pare, est un mauvais gouvernement.

On a commis une erreur grave quand, méconnaissant le caractère de l'organisation sociale, on a voulu attribuer au gouvernement des qualités absolues, et trouver *a priori* la meilleure forme politique possible. Il n'y a rien d'absolu en fait de moyens. Ignorons et tenons à honneur d'ignorer quelle est en soi la meilleure forme de gouvernement ; mais sachons, de science certaine, que par tout pays la liberté qui est en nous, nos libertés philosophiques, religieuses, industrielles, nos personnes, nos corps, nos biens, sont sacrés pour le gouvernement. Sous toutes les formes de gouvernement, arrangeons-nous pour ne pas laisser tourner contre la liberté les forces confiées au pouvoir pour le maintien seul de la liberté.

Ici, nous entrons dans la question des garanties, la seule vraie question politique, question supérieure à celle de la forme des gouvernements, comme le fixe est supérieur à l'éventuel, et la nécessité à la convenance. Parmi ces garanties, que toute société doit exiger, sous peine de s'abjurer elle-même, les plus essentielles et les principales sont : les représentations nationales, ou l'intervention de la nation dans la for-

mation des lois générales et locales ; le jury, ou l'intervention de la nation dans le pouvoir judiciaire du gouvernement ; la garde nationale, ou l'intervention de la nation dans le maintien de sa sûreté intérieure, et, par-dessus tout, la garantie suprême de la publicité universelle.

Toute nation a droit de prétendre à chacune de ces garanties, à cause du droit qu'elle a d'être libre ; les garanties ne sont point des droits par elles-mêmes ; leur légitimité provient du droit de liberté sur lequel elles reposent, et dont elles ne sont que les moyens. Il ne faut les revendiquer que comme une sorte de droits secondaires, n'existant qu'en vertu d'un droit supérieur et primitif, dont ils émanent et qu'ils préservent.

Voilà le code naturel, le code civil, le code politique fondés ; reste à trouver les fondements du code pénal, qui est le ressort physique des autres. Sur quels actes peut légitimement tomber la contrainte des lois sociales ? Sur ceux-là seulement qui, en violant un devoir, ont violé un droit ; non pas sur ceux qui ont violé un devoir sans violer aucun droit. En effet, il y a beaucoup de devoirs qui sont simplement de nous envers nous-mêmes, qui ne s'adressent qu'à l'action de notre liberté sur elle-même, et que, par conséquent, nous pouvons enfreindre sans porter atteinte à la liberté d'autrui, sans violer des droits étrangers, sans offenser la société. Or, la société n'est pas juge du dommage que nous infligeons à nos facultés personnelles, mais seulement des entraves que nous opposons à l'indépendance et aux facultés

d'autrui. Dans ses déterminations, elle ne doit avoir en vue que l'idée de l'utile, idée souvent mal comprise, mais qui, entendue dans son vrai sens, ne regarde autre chose que la liberté, les droits de tous, et la protection qui leur est nécessaire. Sous ce rapport, elle est la base et la règle unique du code pénal. On ne peut, à bon droit, punir un acte, que quand on a nui à quelqu'un, et même la punition doit encore être gouvernée dans son exercice par le principe qui la détermine, c'est-à-dire par l'utilité sociale. Il suit de là que, dans l'application des peines, il faut rechercher, non pas une vengeance brutale et stérile, mais l'obstacle au mal à venir. Ce sera donc en corrigeant moralement les hommes, bien plus qu'en les châtiant physiquement, qu'on les ramènera à leur devoir, qu'on préservera les droits de la société, et qu'on assurera la liberté qui est l'ordre. Les soins moraux sont contre l'égarement des malfaiteurs une précaution plus sûre que les chaînes, plus humaine que les supplices. Les supplices cruels font des honnêtes gens par lâcheté, et des scélérats par bravoure. Ils préparent à la servitude par la crainte, et ajoutent aux attraits du brigandage par les chances mêmes des périls qui l'entourent. Une peine modérée et infaillible s'aggrave contre le coupable du fardeau de l'indignation publique qui se soulève contre lui, quand elle est sûre de le frapper seule, mais qui se refuse à être complice d'un bourreau.

Voilà les principes généraux de la politique de M. Cousin. Nous n'avons pu en offrir qu'un résumé vague et circonscrit, à cause de l'espace étroit où nous devions

nous resserrer. Le professeur a développé ses idées d'une manière à la fois positive et large. Mais la même sévérité d'esprit qui lui faisait repousser les théories vaguement libérales, et sans application pratique, écartait en même temps de ses leçons tout ce qui ne lui paraissait pas rationnel et scientifique. S'il a quelquefois proféré avec une sorte de solennité, dans son cours, les mots de raison et de liberté, ce n'était point par un étalage puéril, ni par un vain désir d'être populaire : la liberté et la raison sont les bases mêmes de sa philosophie : pour lui, la liberté est le sujet de tout acte moral; la raison en est la règle et la sanction.

M. Cousin prononce ces leçons sans cahiers, et même sans le secours d'aucune note; son improvisation est à la fois abondante et nerveuse. Il pose d'une manière neuve les hautes questions philosophiques, et il présente des solutions qui se rattachent toujours fortement l'une à l'autre. Ce caractère d'unité, dans une vaste étendue de matières, donne à son cours un aspect scientifique imposant. Durant huit mois, son nombreux auditoire a marché à sa suite au milieu des aridités de la science de l'homme, sans paraître un moment fatigué par les efforts du professeur, ni même par ses propres efforts. Avoir inspiré aux jeunes gens le goût de ces travaux austères, y avoir dévoué sa propre vie; avoir entrepris, comme une dette envers la science et envers ses élèves, deux voyages coûteux et pénibles pour visiter des écoles étrangères; savoir répandre un intérêt nouveau sur la science difficile de l'homme moral, et y rattacher comme à leur base les hauts sentiments du patriotisme: voilà des titres

à l'estime publique que M. Cousin possède à vingt-six ans. Nous nous plaisons à les proclamer, et nous osons rappeler à un jeune homme, comme nous à l'entrée de la carrière, que ces titres acquis sont pour lui des engagements sacrés ; qu'en professant, au nom de la science, des doctrines de raison et de liberté, il a promis lui-même, au nom de cette science qu'il attestait, d'être dans tous les temps l'homme de ses propres doctrines, l'homme de la liberté et de la raison. »

« L'objet du nouveau cours de M. Cousin est l'histoire de la philosophie morale dans l'école de Kant : sur le point de s'engager dans cette histoire critique, il a voulu rappeler de nouveau à ses auditeurs quelle est la doctrine, quels sont les principes qui lui sont propres à lui-même, et à l'aide desquels il doit faire le partage difficile du faux et du vrai dans les doctrines et dans les théories d'autrui. Il a exposé d'abord l'idée qu'il concevait de la philosophie, de la méthode philosophique, et enfin de l'homme, premier objet des recherches philosophiques, parce qu'il en est lui-même l'instrument.

L'homme, selon M. Cousin, est une force libre ; comme tel, la liberté est sa loi ; et son devoir est de se maintenir libre. De plus, la raison qui nous révèle que nous sommes libres, et que, par conséquent, nous devons rester libres, nous révèle aussi que tout homme est une force libre, égale et identique à la nôtre, et que, par

conséquent, notre devoir est de respecter en lui la liberté que nous maintenons en nous. Le double respect de la liberté dans nous-mêmes et de la liberté dans les autres hommes, est la vertu. La nature de ce journal ne nous permet d'indiquer ici que la partie des idées de M. Cousin relative à la vertu sociale.

Quiconque entrave la liberté d'autrui dans un de ses actes, soit moraux, soit physiques, viole en autrui le droit qu'il reconnaît lui-même : il est injuste; l'injustice est le mépris de la liberté, la justice en est le respect; la justice sociale, ou l'ordre, en est le respect universel, le respect égal de la part de tous, parce qu'en droit toutes les libertés sont égales. L'égalité dérive de la liberté, la propriété en dérive aussi, et est sacrée comme elle, parce qu'elle n'est autre chose que le fruit d'une répétition d'actes libres. Quiconque a violé la liberté, l'égalité, la propriété, en d'autres termes, la justice ou l'ordre, est responsable de cette violation envers ses semblables qu'elle blesse, envers la société qu'elle ébranle. La société a le droit de le contraindre par la force à se rétracter pour le présent, et à s'abstenir pour le futur; elle a le droit de traîner le coupable devant un tribunal qui le châtie, et de là vient la légitimité des gouvernements, qui sont le tribunal arbitre, et la force vengeresse de la liberté violée. C'est de l'obligation primitive qui nous lie envers la liberté que naît l'obligation qui nous lie envers les gouvernements qui la garantissent.

Ne viole point la liberté de ton semblable, ne fais point de mal à autrui, ne sois point injuste, abstiens-toi, comme disent les stoïciens, voilà toute la loi sociale,

loi obligatoire pour tous, loi de tous les temps et de tous les lieux. Quiconque s'y est conformé, est quitte envers la société. Cependant il y a des actions qui dépassent ces limites; il y a des âmes qui, s'élevant au-dessus de la loi commune, s'imposent une loi impérieuse, la loi du dévouement à autrui. Dans l'antiquité, il y a eu des patriotes qui, non contents d'avoir respecté scrupuleusement les lois de leur pays, se sont présentés sur la scène du monde, pour entreprendre avec éclat la protection de l'indépendance menacée ou abattue. Ces exemples, que les historiens célèbrent, et qui font battre le cœur des hommes, appartiennent à une autre vertu, que commande une autre morale.

Mais ne nous y trompons pas, le genre humain n'a pas le droit d'imposer le dévouement comme une loi obligatoire. La seule loi obligatoire dans la société est le respect de la liberté; l'anéantissement personnel, pour le salut de la liberté, n'est une loi que pour ceux qui se l'imposent à eux-mêmes. Ce n'est point un devoir qu'on puisse réduire en formule, c'est une sorte d'instinct spontané, sans règle, sans formule précise, qui est en morale ce que le génie est dans les arts. C'est la raison du petit nombre, raison supérieure à la raison commune des hommes, raison pure, qu'on me pardonne ce mot, ne répondant de soi qu'à soi-même, ne s'engageant qu'envers soi-même, hors de la portée de la règle de justice, des peines et des contraintes sociales. Aussi le genre humain accepte-t-il les sacrifices du dévouement, non comme une dette, mais comme un don gratuit. Celui qui viole la liberté d'un autre est traité par la société en

coupable et en ennemi; celui qui respecte les libertés qui l'entourent est laissé par elles dans sa liberté et dans son repos. Il n'y a point de châtiments pour quiconque manque d'héroïsme; mais il y a pour les héros des couronnes et des statues.

L'homme à qui parle cet instinct sublime, cette raison des grandes âmes, paraît jeté hors de lui-même, et tourmenté par un pouvoir intérieur qui le travaille malgré lui : il semble en proie à l'enthousiasme, état de l'âme irrationnel et passionné. Mais si nous descendons au fond de cette âme si troublée en apparence, nous y trouverons un autre phénomène ; c'est la conviction, la conviction qui n'est ni ardente ni froide, mais fixe et absolue comme un axiome mathématique : voilà la forme de l'héroïsme; et c'est sous cette forme, calme et silencieuse, qu'il se révèle souvent dans ses épreuves les plus terribles. Quand Sidney fut traité en criminel pour avoir voulu forcer la puissance à ne pas violer la liberté de sa patrie, il prononça pour toute défense qu'il avait cru devoir cette action à Dieu, au genre humain et à lui-même; Jefferies, le chef des juges, ne comprenant point ces paroles, s'écria avec ce dédain qu'affecte la force dans ses triomphes : « Qu'on emmène cet homme, il extravague, il a la fièvre! — Voyez, dit Sidney en lui présentant son bras, voyez si mon pouls est plus agité que le vôtre. »

Le discours d'ouverture de M. Cousin, improvisé dans toutes ses parties, était lié par un enchaînement méthodique et sévère, que nous chercherions en vain à reproduire, dans ce court article composé sur des sou-

venirs vagues et sur des notes incomplètes. Nous passerons donc sur le développement des idées scientifiques qui ont fait le corps de cette leçon, pour arriver à la péroraison dont nous avons recueilli plus fidèlement les principaux traits, et que nous allons essayer de reproduire avec sa forme ordinaire.

Ces droits que nous appelons les droits de l'homme, et dont la déclaration est toute moderne, sont eux-mêmes antiques, et si antiques que jamais l'espèce humaine ne les a regardés comme prescrits. De tout temps, l'homme s'est regardé comme un être libre ayant droit à la liberté pour lui-même, ayant le devoir de la respecter dans les autres; de tout temps, la liberté a été reconnue; mais plus ou moins, avec plus ou moins de clarté, avec plus ou moins d'étendue. Les droits qui en dérivent n'ont pas tous, de prime abord, apparu à l'intelligence humaine; quand un d'eux l'éclairait déjà, les autres lui étaient encore voilés, et l'homme violait sans remords, voyait violer sans indignation, dans sa personne, ces droits qu'il ne concevait pas.

Le développement de l'univers moral n'a été que la suite du développement de la liberté dans les intelligences humaines. A mesure qu'on l'a conçue plus grande, plus variée, plus multiple, en quelque sorte, le monde a pris une nouvelle forme. Aujourd'hui, la totalité de la liberté, si l'on peut le dire, est découverte, et le monde aspire à une forme qui réponde à cette grande notion, comme les formes antérieures répondaient à des notions moins parfaites. La liberté grecque ne fut qu'un côté de la liberté humaine; elle a suffi autrefois à l'Eu-

rope civilisée, elle lui serait maintenant insuffisante, aussi bien que la forme du moyen âge, qui, comme la forme grecque, a eu son époque d'adhésion, de justice et de splendeur. Quand ces formes contenaient en elles tout ce qu'il y avait de liberté dans l'intelligence des hommes, elles n'étaient point oppressives, elles étaient justes et fortes et défendues par les hommes; mais toute forme politique que l'idée de la liberté a une fois dépassée, fatigue le siècle qui la supporte, et elle-même, comme une vaine idole que le dieu n'habite plus, elle n'attend qu'un premier effort pour crouler sur sa base et se disperser en débris.

« La loi de la conservation dans ce monde est une loi de destruction; tout doit passer pour que tout se renouvelle; rien ne vit que pour la mort; rien ne vit que par la mort. Au milieu de ce perpétuel mouvement de l'histoire, l'unique asile du sage est la science. Laissez l'histoire se faire, et restez dans la science. Au lieu de nous égarer à la suite d'événements incertains et d'espérances trompeuses, attachons-nous à ce qui ne peut nous tromper, à ce qui est près de nous, à ce qui est en nous, à ce qui sera, quoi qu'il arrive, si nous le voulons, c'est-à-dire à ce qui doit être.

« En recueillant notre âme autour de ces objets qui ne passeront point, nous serons les hommes de l'avenir, mais d'un avenir sûr et infaillible. Reposons-nous sur les principes, et fixons les principes en nous-mêmes; que notre patriotisme soit fondé sur la science; avec elle nous serons courageux sans inquiétude, actifs sans agitation. Aimons la liberté parce qu'elle est vraie, plu-

tôt que parce qu'elle doit régner un jour, et laissons aller les choses à leurs chances et aux caprices du sort. Alors, quoi qu'il se fasse en ce monde, nous y serons toujours à notre place d'hommes. »

L'auditoire a eu besoin de tant d'idées grandes, calmes et généreuses pour relever son esprit des impressions dont l'avait frappé le commencement de cette séance. M. Cousin sort à peine d'un long accès d'une maladie de langueur, fruit amer de ses études, triste compagne de son talent. Huit cents jeunes gens attendaient avec une impatience inquiète un jeune homme qu'ils appellent leur maître, et que leurs applaudissements accompagnent. Ils ont gardé un silence morne lorsque M. Cousin, d'une voix émue, leur a dit qu'ils n'avaient plus à attendre de ses forces diminuées cette ardeur de jeunesse qui répondait à leur ardeur; quand il les a priés de l'oublier lui-même, pour ne songer qu'à la science, être fort, être impérissable. Cet avertissement, dont le ciel détournera l'augure, la vue du jeune professeur, traînant de nouveau aux fatigues de la science les restes d'une énergie qu'il ne se plaint de voir décliner que parce qu'elle ne suffirait plus aux études qui la dévorent, ce spectacle était fait pour laisser dans les âmes une trace profonde. Parmi les auditeurs, se trouvaient des amis de M. Cousin, qui se sont dévoués comme lui et avec lui à la patrie et à l'étude. Son exemple, son courage, ses succès, les ont plus d'une fois soutenus. Habitués à le voir marcher devant eux, s'il s'arrêtait dans la carrière, leur ardeur tomberait avec la sienne. L'auteur de cet article demande pardon

à une amitié de cœur, de travaux et d'espérances, s'il ose la déclarer au public, et dire combien le rétablissement de ces forces, qui se sont épuisées pour la science, lui est nécessaire à lui-même :

Nec carus æque, nec superstes
Integre...

A. Thierry. »

N° 11.

NOTE EXTRAITE D'UN LIVRE DE M. KÉRATRY,

INTITULÉ:

La France telle qu'on l'a faite, 1820.

« La politique ne porte pas seule le deuil de nos libertés. M. Cousin est banni de la faculté des lettres, que, jeune encore, il honorait par la maturité de son talent. Et qu'enseignait-il donc qui pût provoquer ainsi la colère et les coups de l'autorité? Il enseignait qu'il y a dans l'homme un élément dont l'essence et les lois n'ont aucune analogie avec les phénomènes et les lois de la matière, que la sensation et ses métamorphoses ne peuvent expliquer, auquel l'univers extérieur sert de théâtre et non de base, qui se saisit et se proclame lui-même dans le sentiment de tout acte véritable, de tout acte volontaire et libre. Il enseignait que la grandeur et la loi de tout être étant la fidélité à sa nature, la dignité et la sainteté de l'homme résident dans la liberté qui le constitue; que le devoir, dans son expression la plus simple à la fois et la plus élevée, est le maintien de

cette liberté contre tout ce qui lui est étranger et ennemi, contre les passions, filles des sens et de la fatalité extérieure. Il enseignait que c'est là, dans l'empire sur soi-même, dans le retranchement de tout ce qui est passionné, dans le développement et la culture assidue de la liberté intérieure, c'est-à-dire de la pureté morale, que sont la vertu et la paix. Ce n'est pas tout, il enseignait que la vie et la mort sont des phénomènes indifférents par eux-mêmes; qu'il n'y a de mortel en nous que les sens et la passion, et les éléments subalternes que le rapport inévitable des choses extérieures à l'âme mêle accidentellement à notre destinée; que ce qui est libre des sens et des passions ne passe point avec eux; que l'élément de pureté est aussi l'élément de vie; que si les conditions actuelles de cette existence phénoménale condamnent l'homme à l'imperfection, et rendent impossible la pureté absolue, cette absolue pureté n'en est pas moins inhérente à l'essence de l'élément sacré qui habite dans l'homme, et que, le phénomène évanoui, la substance immortelle, délivrée de ses formes variables et périssables, est rendue à cette pureté, à cette unité, à cette liberté absolue à laquelle la vertu de l'homme aspire sans pouvoir l'atteindre.

Les idées politiques de M. Cousin étaient tout aussi simples, tout aussi inoffensives que ses idées morales et religieuses.

Si la liberté est sacrée en soi, disait-il, elle l'est pour chaque homme qui la porte et doit la respecter en lui-même; elle l'est pour tous les hommes, et leur impose à tous un respect et un culte réciproques.

C'est dans ce respect de la liberté de tous par tous qu'est le principe réel de la justice, et par conséquent de l'ordre, et par conséquent de la paix. Ébranlez ce principe, énervez ses conséquences, à la place du respect de la liberté, vous introduisez plus ou moins la violence et l'iniquité, et le genre humain retombe dans l'état de guerre. Le respect de la liberté, établi comme principe social unique, tous les devoirs et les droits sociaux s'en déduisent avec rigueur et facilité, et leur ensemble systématique fonde, avec le code des droits civils, la déclaration des droits et des devoirs qui précède et qui règle toute organisation positive. Cette organisation n'est autre chose que l'ensemble des institutions qui réalisen les droits individuels et universels, les font vivre et se mouvoir en quelque sorte, et incorporent la liberté à l'existence.

Mais quelque chose doit présider à la mise à exécution de ces lois, à l'établissement de cette organisation, à la garde de la liberté, à la répression des délits et des crimes, c'est-à-dire aux infractions plus ou moins graves faites à la liberté publique. De là l'idée du gouvernement institué pour réprimer et protéger, non pour entraver et pour asservir. Mais ce gouvernement, comment doit-il être composé? Ces institutions, comment les établir et les conserver? Toutes questions relatives au temps et aux circonstances, et que la spéculation n'embrasse point. M. Cousin ne descendait point sur ce terrain glissant, réservé aux législateurs et aux publicistes de chaque pays. Il se contentait de poser en principe que la concorde et la fusion des droits, des lois, des institu-

tions, du gouvernement et de toutes ses parties, constituent l'unité de la vie sociale, et que le fond de cette unité est le sentiment universel du respect de la liberté, la prédominance des éléments supérieurs de l'humanité sur les passions et les caprices, le règne de la vertu, la réalisation de la sainteté de l'homme, le triomphe de l'esprit sur la matière. Ainsi planait sur toutes les leçons de M. Cousin la grande figure de la liberté présidant à l'ensemble de la philosophie théorique et pratique, assise à la base, dominant le faîte, ordonnant, vivifiant, sanctifiant le système entier. Quoi de plus moral et de plus religieux qu'une philosophie où l'on retrouve à chaque pas les croyances les plus élevées de la nature humaine, l'idée de Dieu, pur et ineffable esprit dont l'homme est la sainte image, l'idée d'un ordre meilleur et plus parfait que celui de la terre, et que l'humanité doit s'efforcer de réaliser de son mieux ici-bas, par la pureté du cœur, le respect et l'amour des autres, le travail, le désintéressement, la justice et la paix?

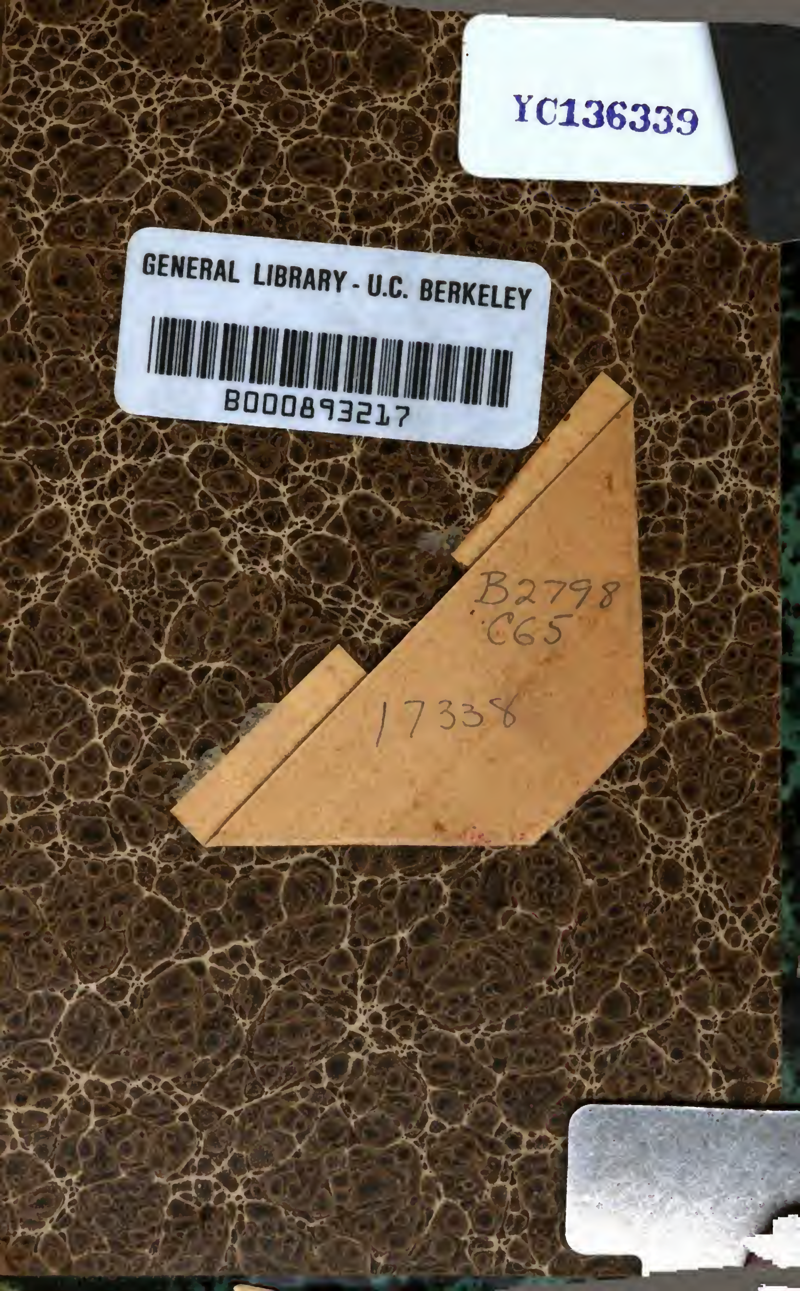
Le cours de M. Cousin était fréquenté par plus de six cents auditeurs de tout âge. L'attention et le recueillement de l'auditoire, l'improvisation simple et abondante du professeur, ses travaux, son caractère, les systèmes les plus obscurs en apparence éclaircis par une exposition habile, l'intervention du grand nom de Platon, quelquefois celle d'un nom plus saint, imprimaient à ses leçons un caractère singulier de gravité et de profondeur. Les âmes s'élevaient et s'affermissaient à cet enseignement sévère; qu'importe? ils l'ont rejeté comme jacobin et comme athée.

Nous n'entendrons plus M. Cousin, mais nous nous en souviendrons toujours. On a pu lui enlever sa chaire, on ne l'arrachera pas du cœur de ses élèves. Cultivées fidèlement par eux, ses leçons et sa doctrine porteront des fruits durables. M. Cousin a pu être frappé dans sa personne, mais son école est à l'abri des coups du pouvoir. »

FIN.

TABLE




YC136339
GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY
B000893217
B2798
.C65
17338

